مفهوم الثقافة

فـي العلــوم الاجتماعـــية

البريد الالكتروني: **E-mail :** unecriv@net.sy

aru@net.sy

موقع اتحاد الكتّاب العرب على شبكة الإنترنت

http://www.awu-dam.org

❑❑

دوني كوش

مفهوم الثقافة
فـي العلــوم الاجتماعـــية

- دراســـــة -

ترجمة :
الدكتور قاسم المقداد

من منشورات اتحاد الكتاب العرب

دمشق - 2002

مقدمـــــــة

تشهد قضية الثقافة أو بالأحرى قضية الثقافـات انبعاثـاً راهنـاً سـواء على الصـعيد الفكـري، نظـراً لحيوية النزعة الثقافية

الأميركية، أو على الصعيد السياسي .ولم تشهد فرنسا حديثاً عن الثقافة كما تشهده اليـوم (حـول وسـائل الإعلام والشـباب والمهـاجرين الخ) وهـذا الاسـتخدام الفوضـوي لكلمة "ثقافة" يشكل وحده معطى إتنولوجيّاً.

مارك أوجيه [1988]*

يعتـبر مفهـوم الثقافة ملازما للعلـوم الاجتماعيـة، وهو ضروري لها إلى حد ما، للتفكير حول وحـدة البشـرية من خلال التنوع بشكل يختلف عن التفكير المستند إلى البيولوجيا. ويبدو أن هذا المفهوم يقدم أكثر الأجوبة إقناعـاً على سـؤال الفـارق بين الشـــعوب، وذلك لأن الجـــواب " العـــرقي" أخذ يفقد من قيمته شيئاً فشيئاً مع تطور علم الوراثة البشري.

الإنسان بالأساس كائن ثقافي.وعملية التحـول الطويلة إلى إنسان التي بدأت قبل عشرة ملايين سنة، انطوت في جوهرها على الانتقـــال من التكيّف الـــوراثي مع البيئة الطبيعية إلى التكيّف الثقافي.وعبر مسيرة ذلك التطور الذي أدى إلى نشـوء الإنسـان العاقل أي الإنسـان الأول، تـراجعت الغرائز تراجعـاً كبـيراً، وحلّت الثقافة تـدريجياً محلها وهو التكيف الـذي تمكن الإنسـان من السـيطرة عليـه.وقد تـبين أن هـذا التكيّف أكـثر فاعلية من التكيف الـوراثي لأنه أكـثر مرونة وأسـهل وأسـرع قابلية للانتقـــال .والثقافة لا تـــتيح للإنســـان التكيف مع بيئته فحســـب، بل تـــتيح له إمكانية تكـــييف هـــذه البيئة لحاجاته ومشـروعاته، بمعـنى آخـر، الثقافة تجعل تغيـير الطبيعة أمـراً ممكناً.

---

* الإحالات المذكورة بين معقـوفين تحيل إلى قائمة المراجع في نهاية الكتاب.

وحتى لو امتلك كل البشر المخزون الوراثي نفسه لكنهم يختلفون عن بعضهم في خياراتهم الثقافية حيث يتمكن كل شعب من إيجاد الحلول الملائمة.ولكن، يمكن رد هذه الاختلافات إلى بعضها بعض لأنها تمثل تطبيقا للمبادئ الثقافية الشاملة نظراً للوحدة الثقافية التي تجمع البشرية، على اعتبار أن هذه التطبيقات عرضة للتطور بل وللتغيّر.

وبالتالي يبدو أن مفهوم الثقافة يعد أداة مناسبة لوضع حد ***للتفسيرات الطبيعية*** للتصرفات البشرية.وطبيعة الإنسان يمكن تفسيرها كلها من خلال الثقافة.والاختلافات التي تبدو شديدة الارتباط بالخصائص البيولوجية الخاصة مثل اختلاف الأجناس، على سبيل المثال، لا يمكن ملاحظتها أبداً في حد ذاتها"في الحالة الأصلية"(الطبيعية)، لأن الثقافة تستولي عليها مباشرة:التقسيم الجنسي للأدوار وللمهام في المجتمعات البشرية ينتج أساساً عن الثقافة، ولهذا نراها تتنوع من مجتمع لآخر.

الإنسان لا يملك أي شيء طبيعي خالص.حتى الوظائف البشرية المرتبطة بالحاجات الفيزيولوجية كالجوع والنوم والرغبة الجنسية وما إلى ذلك، تمليها الثقافة: المجتمعات لا تقدم تماماً الأجوبة نفسها بالضبط، على تلك الحاجات.وفي المجالات التي تخلو من الإكراه البيولوجي تقوم الثقافة بتوجيه السلوك. لذا فإن الأمر :"كن طبيعيّاً"، وهو أمر نوجهه غالباً للأطفال في الأوساط البورجوازية على وجه الخصوص، يعني في الواقع :" كن متوافقاً مع نموذج الثقافة التي نقلت إليك".

إذا أدركنا مفهوم الثقافة بمعناها الواسع على أنه الذي يحيل إلى أساليب الحياة والفكر، فإنه اليوم مفهوم مقبول بشكل واسع حتى لو انطوى هذا الفهم على شيء من الغموض.لكن الأمر لم يكن دائماً كذلك.فمنذ أن برزت الفكرة الحديثة للثقافة في القرن الثامن عشر أثارت مناقشات حادة.ومهما كان المعنى الدقيق الذي أمكن خلعه على هذه الكلمة – وما أكثر تعريفات الثقافة!- فقد بقيت هناك اختلافات حول تطبيقها على هذا الواقع أو ذاك.لأن استخدام مفهوم الثقافة يدخلنا مباشرة في النظام الرمزي وفي ما يتعلق بالمعنى، أي في أصعب ما يمكننا الاتفاق عليه.

على الرغم من توجه العلوم الاجتماعية نحو الاستقلالية الابيستمولوجية، لم تكن أبداً مستقلة عن السياقات الفكرية واللغوية التي تقيم فيها خطاطاتها النظرية والمفهومية.لذا فإن النظر في المفهوم العلمي للثقافة يقتضي دراسة تطورها التاريخي المرتبط مباشرة بالفكرة الحديثة للثقافة.ويكشف هذا الأصل الاجتماعي عن أنه خلف الاختلافات الدلالية حول التعريف الصحيح الذي ينبغي وضعه لهذه الكلمة، تختبئ اختلافات اجتماعية وقومية[...] وصراع التعريفات هو في واقع الأمر تعبير عن صراعات اجتماعية حول المعنى الذي يجب خلعه على الكلمات الناجمة عن رهانات اجتماعية جوهرية، كما

يقول عبد الملك صيّاد:

" وهكذا يمكن أن نضيف إلى الحديث عن التاريخ الدلالي، أي عن أصل الدلالات المختلفة لمفهوم الثقافة، حديثاً عن التاريخ الاجتماعي لهذه الدلالات:التغيرات الدلالية التي تبدو ظاهرياً ذات طبيعة رمزية صرفة ترتبط، في الواقع، بتغيرات ذات طبيعة مختلفة، بتغيرات في بنية علاقات القوة القائمة بين الجماعات الاجتماعية الموجودة في كنف المجتمع الواحد، من جهة، وبين المجتمعات التي يقوم بينها فعل متبادل من جهة أخرى، أي التغيرات التي تصيب المواقع التي يشغلها مختلف الشركاء المهتمين بالتعاريف المختلفة لمفهوم الثقافة [1987، ص 25].

بعد ذلك سنتحدث عن اختراع المفهوم العلمي للثقافة الذي يقتضي الانتقال من التعريف المعياري إلى التعريف الوصفي.وخلافاً لمفهوم المجتمع الذي ينتمي إلى الحقل الدلالي نفسه، فإن مفهوم الثقافة لا ينطبق إلا على ما هو إنساني.وهذا المفهوم يتيح إمكانية فهم وحدة الإنسان في تنوع أنماط حياته ومعتقداته، لأن التركيز يتم على الوحدة على التنوع [الفصل الثاني]

ما أن دخل هذا المفهوم في علوم الإنسان حتى شهدنا تطوراً ملحوظاً في الأبحاث المنصبّة على مسألة التنوعات الثقافية، لا سيما في العلوم الاجتماعية الأميركية لأسباب لا تعود إلى الصدفة وهي ما سيتم تحليلها لاحقاً.والتحقيقات التي أجريت على مجتمعات شديدة التنوع بيّنت الانسجام الرمزي (وهو ليس تجانساً على الإطلاق) لمجموع الممارسات (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية الخ) لتجمع معين أو لمجموعة من الأفراد [الفصل الثالث].

إن الدراسة الدقيقة لتلاقي الثقافات تبين أن هذا التلاقي يتحقق وفق صيغ شديدة التنوّع ويفضي إلى نتائج بالغة التضاد تبعاً لحالات التماس.وسمحت الأبحاث المهتمة ب "المثاقفة" بتجاوز عدد من الأفكار المسبقة المتعلقة بخصائص الثقافة وتجديد مفهومها بشكل عميق.المثاقفة ليست ظاهرة عرضية ذات آثار تخريبية، بل إحدى الصيغ العادية للتطور الثقافي لكل مجتمع
[الفصل الرابع]

وتلاقي الثقافات لا ينشأ عن المجتمعات الشاملة globales فقط، بل أيضاً عن جماعات اجتماعية تنتمي إلى المجتمع المركب نفسه.وبما أن هذه الجماعات متراتبة في ما بينها، نلاحظ أن التراتبات الاجتماعية تحدد التراتبات الثقافية، وهذا لا يعني أن ثقافة الجماعة المهيمنة تحدد طابع الجماعات المهَيمن عليها اجتماعياً.فثقافات الطبقات الشعبية لا تخلو من الاستقلالية ولا من القدرة على المقاومة [الفصل الخامس].

إن الدفاع عن الاستقلالية الثقافية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمحافظة على الهوية الجماعية ."الثقافة" و" الهوية" مفهومان يحيلان إلى الواقع نفسه منظورا إليه من زاويتين مختلفتين.والمفهوم الذاتيessentialiste e للهوية لم يعد يقف في وجه الفكرة القائلة بأن الجماعة لا يمكن فهمها إلا بدراسة علاقاتها بالجماعات المجاورة لها[الفصل السادس].

إن التحليل الثقافي يحتفظ اليوم بكل ما يملك من ملاءمة، ويبرهن على أنه قادر على تأسيس المنطق الرمزي المعمول به في العالم المعاصر، شريطة عدم إهمال دروس العلوم الاجتماعية.ولا يكفي أن نستعير من هذه العلوم كلمة "ثقافة" لكي نفرض قراءة للواقع، غالباً ما تخفي محاولة فرض رمزي.وسواء أكنا نتحدث عن المجال السياسي أو الديني في المؤسسات أو بخصوص المهاجرين، فإن الثقافة لا تُملى بقرار، ولا يتم التعامل معها كأداة ثانوية لأنها تنجم عن عمليات شديدة التعقيد غالباً ما تكون غير واعية[الفصل السابع].

لم يكن بالإمكان أن نعرض في إطار هذا الكتاب كل الاستخدامات التي عرفها مفهوم الثقافة في العلوم الإنسانية والاجتماعية.وقد فضلنا هنا الحديث عن علم الاجتماع والأنثروبولوجيا لكن فروعاً أخرى تلجأ إلى مفهوم الثقافة مثل علم النفس ولا سيما علم النفس الاجتماعي والتحليل النفسي واللسانيات والتاريخ والاقتصاد الخ.وبعيداً عن العلوم الاجتماعية فإن مفهوم الثقافة يستخدم، على وجه الخصوص، من قبل الفلاسفة.ولأننا لا نستطيع أن نكون شاملين فقد بدا مشروعاً الاكتفاء بعدد من المنجزات الأساسية في التحليل الثقافي.

الفصل الأول
الأصل الاجتماعي لكلمة "ثقافة" وفكرتها

للكلمات تاريخ وهي تصنع التاريخ إلى حدٍ ما.إن صحَّ هذا القول على الكلمات كلها فيمكن التحقق منه في ما يتعلق بلفظة "ثقافة" على وجه الخصوص.إن وزن الكلمات، كما يقال في وسائل الإعلام، ثقيل بعلاقته بالتاريخ، التاريخ الذي صنعها والتاريخ الذي تساهم في صناعته.

تنشأ الكلمات للإجابة على بعض التساؤلات، وعلى بعض القضايا التي تُطرح في فترات تاريخية محددة وفي سياقات اجتماعية وسياسية نوعية.والتسمية تعني طرح القضية وحلها في آنٍ معاً بشكل ما من الأشكال.

إن اختراع مفهوم الثقافة يكشف في حد ذاته عن مظهر أساسي من مظاهر الثقافة التي تحقّق في كنفها هذا الاختراع الذي سنطلق عليه حالياً اسم الثقافة الغربية لعدم وجود مصطلح آخر أكثر ملاءمة منه.وفي المقابل، من المثير ألا نجد مقابلاً لكلمة" ثقافة " culture في أغلب اللغات الشفوية للمجتمعات التي يقوم علماء الإناسة بدراستها.وهذا، بطبيعة الحال، لا يقتضي (وهي حتمية لم يتم الاتفاق عليها بعد) أن تكون تلك المجتمعات مفتقرة للثقافة، بل لأنها لا تطرح على نفسها سؤال معرفة ما إذا كانت تملك ثقافة ما، أو تحديد الثقافة التي تختص بها على أقل تقدير.

لذا، إذا أردنا إدراك المعنى الحالي لمفهوم الثقافة واستخدامه في العلوم الاجتماعية، لا بدّ من العودة إلى أصله الاجتماعي، وإلى نسبه généalogie، بمعنى آخر، نريد النظر في كيفية تشكل الكلمة ثم المفهوم العلمي المرتبط بها.وبالتالي البحث عن أصله وعن تطوره الدلالي.ونحن هنا لسنا بصدد تحليل لغوي بل بصدد توضيح الروابط القائمة بين تاريخ كلمة " ثقافة" وبين تاريخ الأفكار.

إن تطور أية كلمة يستند إلى عدة عوامل ليست ذات طابع لغوي، وميراثها اللغوي يخلق نوعاً من الارتباط بالماضي في استخداماته المعاصرة.

من مسـيرة كلمـة" ثقافـة" لا نحتفظ إلا بما يوضح تكـون المفهوم بالشكل الذي تستخدمه به العلـوم الاجتماعيـة.كـانت الكلمـة، وستبقى دائماً، مطبقة على علاقـات شـديدة التنـوع (ثقافة الأرض، ثقافة جرثومية الخ) وبمعـــان شـــديدة الاختلاف لدرجة أنه من المستحيل علينا الإحاطة بتاريخها كاملاً.

تطـــور كلمة ((ثقافة)) في اللغة الفرنســية منذ القرون الوسطى حتى القرن التاسع عشر

من المشــــروع أن نتوقف بشـــكل خـــاص، على المثـــال الفرنسي في استخدامه لكلمة " ثقافـة" إذ يبـدو واضـحاً أن التطـور الـدلالي النهـائي للكلمة –الـتي سـتتيح لاحقـاً اخـتراع المفهـوم – قد بـرز في اللغة الفرنسـية منذ عصر الأنـوار قبل انتشـارها عن طريق الاقـتراض اللغـوي في اللغـات الأخـرى المجاورة (كالإنجليزية والألمانية).

إذا اسـتطعنا اعتبـار فـترة تشَـكُّل المعـنى الحـديث للكلمة تعود إلى عام 1700 إلا أن كلمة "ثقافة" هي كلمة قديمة في المفــردات الفرنســية.وهي كلمة تعــود في أصــلها إلى اللغة اللاتينيـــة cultura الــتي تعـــني رعاية الحقـــول أو قطعـــان الماشية.ثم ظهرت في القرن الثامن عشر لتدل على جزء من الأرض المزروعة (حول هـذه النقطة وغيرهـا، أنظر بينيتون [1975]).

في بداية القـرن السـادس عشر لم تعد هـذه الكلمة تـدل على حالـة(حالة الشــيء المــزروع) بل على فعـــل، أي فعل زراعة الأرض:ولم يتكون معناها المجازي إلا في منتصف القرن الســـادس عشـــــر، حيث أصـــبح يـــدل على تثقيف المَلَكة culture d’une faculté أي العمل على تطـــوير تلك المَلَكة.لكن هذا المعنى المجازي بقي قليل الشيوع حـتى نهاية القـــرن الســـابع عشر ولم يتم الاعـــتراف به أكاديميـــاً على الإطلاق، ولم يظهر في غالبية معاجم تلك الفترة.

وحتى نهاية القرن الثامن عشر، لم يتأثر المضمون الدلالي للكلمة إلا قليلاً مع تطـور الأفكـار وبالتـالي فقد لحق بالحركة الطبيعية للغة الـتي تسـتخدم الكناية (تحـول الثقافة من حالة إلى فعل) من جهة، وبالاستعارة من جهة أخرى(تحـوّل المعـنى من تهـذيب الأرض إلى تهـذيب العقـل) محاكية بـذلك نموذجها اللاتيني cultura التقليدي باعتباره قد كرّس اسـتخدام الكلمة بمعناها المجازي.

ولم تبدأ كلمة " ثقافة" بفرض نفسها مجازياً إلا في القرن الثـامن عشـر.ودخلت بمعناها هـذا معجم الأكاديمية الفرنسـية (طبعة عـام 1718).ومـذّاك ألحق بها المضـاف وصـار يقـال : "ثقافة الفنـون" و "ثقافة الأدب"و"ثقافة العلـوم" كما لو كـان تحديد الشيء المُهَذّب ضرورياً.

ودخلت الكلمة في مفـــــردات لغة عصر الأنـــــوار دون أن

يستخدمها الفلاسفة.و**الموسوعة** التي كرّست مقالة طويلة ل"تهذيب أو ثقافة الأرض" لم تخصص مقالة نوعية لمعنى "الثقافة " المجازي.لكنها لم تتجاهلها لأن هذه الكلمة برزت في مقالات أخرى مثل (" تربية"، "عقل"، "أدب"، "فلسفة"، "علوم").

وشيئاً فشيئاً، تحررت كلمة "ثقافة" من مُضافاتها وانتهى بها الأمر إلى أن استُعملت للدلالة على " تكوين" و " تربية" العقل أو النفس. وعبر حركة معاكسة لتلك التي لاحظناها سابقاً، تمّ الانتقال من كلمة "ثقافة" باعتبارها فعلاً (فعل أو عملية التعليم" instruire إلى اعتبارها حالة (حالة العقل المثقف عن طريق التعلّم، حالة الفرد "الذي يملك ثقافة").وتكرّس هذا الاستخدام في نهاية القرن الثامن عشر من قبل معجم الأكاديمية(طبعة 1798) الذي تحدث عن "عقل طبيعي بدون ثقافة"مشيراً بذلك إلى التعارض المفهوميّ بين كلمتي " طبيعة"و"ثقافة".وأصبح هذا التعارض أساسياً عند فلاسفة عصر الأنوار الذين نظروا إلى الثقافة على أنها سمة مميزة للنوع البشري، واعتبروا الثقافة محصّلة المعارف التي تُراكمها البشرية عبر تاريخها وتغيرها باعتبارها كليّة.

وفي القرن الثامن عشر لم تستخدم كلمة"ثقافة" إلا بالمفرد، وهو ما يعكس عالمية النزعة الإنسانية للفلاسفة من حيث أن الثقافة أمر خاص بالإنسان دون أن يعني هذا أي تمييز بين الشعوب أو الطبقات.وبالتالي فقد ترسّخت كلمة "ثقافة" في إيديولوجية عصر الأنوار واقترنت بأفكار التقدم والتطور والتربية والعقل التي كانت تحتل مكان الصدارة في تلك الفترة.صحيح أن حركة الأنوار نشأت في إنجلترا إلا أن لغتها ومفرداتها قد نشأت في فرنسا، وسرعان ما اتسع صداها في أرجاء أوروبا الغربية كلها، لا سيما في الحواضر الكبرى مثل أمستردام وبرلين وميلان ومدريد ولشبونة وحتى سان بطرسبرغ.واكتسبت فكرة الثقافة طابع التفاؤل السائد في تلك الفترة، ذلك التفاؤل القائم على الثقة التي يمكن للكائن البشري أن يرقى بها إلى الكمال perfectible .فالتقدم ينشأ دائما عن التعلّم أي عن الثقافة الأكثر اتساعاً.

وبالتالي فقد اقتربت كلمة "ثقافة" كثيراً من تلك الكلمة التي ستشهد نجاحاً كبيراً (بل أكثر من النجاح الذي حققته كلمة "ثقافة") في مفردات اللغة الفرنسية إبان القرن الثامن عشر وهي كلمة "***حضارة***".والكلمتان تنتميان إلى الحقل الدلالي نفسه وتعكسان المفاهيم الأساسية نفسها.وإن ارتبطت هاتان الكلمتان ببعضهما أحياناً، إلا أنهما غير متكافئتين.فكلمة "ثقافة" أكثر دلالة على التطورات الفردية أما كلمة "حضارة" فتدل على التطورات الجماعية.

إن كلمة حضارة هي مفهوم واحدي ولا تستخدم إلا بصيغة المفرد، مثلها في ذلك مثل كلمة "ثقافة" .لكن سرعان ما

تحـرر المعـنى الحـديث لهـذه الكلمة (لم تظهر هـذه الكلمة إلا في القــرن الثـامن عشـر) من دلالته على تهـذيب الأخلاق عند الفلاســفة الإصــلاحيين لكي يــدل عنــدهم على العملية الــتي تخلص الإنســانية من الجهل واللاعقلانيـــة.وبـــاقتراحهم هـــذا المفهـــوم الجديد لكلمة "حضـــارة" فقد فـــرض المفكـــرون البورجوازيون الإصلاحيون، الذين لا يعـوزهم التـأثير السياسـي، مفهومهم حـول حكومة المجتمع الـتي يـرون وجـوب اسـتنادها على العقل والمعارف.

إذاً تُعـرّف الحضـارة على أنها عملية تحسـين المؤسسـات والتشريع والتربيـة.الحضـارة حركة أبعد ما تكـون عن الاكتمـال ولا بـدّ من دعمها نظـراً لأثرها على المجتمع كله بـدءاً بالدولة التي يجب أن تتحرر من كل ما هو غير عقلاني في عملها.أخيراً يمكن للحضارة أن تشمل كل الشعوب التي تتكـون البشـرية منها.وإذا كانت بعض الشـعوب أكـثر تقـدماً من شـعوب أخـرى في هذه الحركة، وبلغ بعضـها (كفرنسـا) درجة عليا من التقـدم الـذي يمكننا من اعتبارها شـعوباً "متحضـرة"، فـإن الشـعوب كلهـا، حـتى الأكـثر بدائيـة، لـديها الاسـتعداد للـدخول في حركة الحضـارة نفسـها، على اعتبـار أن من واجب الشـعوب الأكـثر تقدماً مساعدة الأكثر تخلفاً لسد فجوة التأخر هـذا .وقد جعلت شـدة التـأثر بهـذا الفهم التقـدميّ للتـاريخ المتشـككين، مثل روسّـو وفولتـير، يتجنبـون اسـتخدام هـذا المصـطلح ولكنهم لم يتمكنوا من فرض مفهوم أكثر نسبية لأنهم ظلّوا أقلية.

إذاً، فاسـتخدام كلمـتي" ثقافـة" و "حضـارة" في القــرن الثـــــامن عشر قد حدد ظهـــــور فهم جديد لا يقـــــدس التـــاريخ.وتحـــررت الفلســفة(فلســفة التــاريخ) من لاهــوت "التاريخ"وعلى هذا يمكن اعتبار أفكـار التقـدم المتفائلـة، الـتي يتضـمنها مفهومـا "الثقافة "و "الحضـارة" بمثابة شـكل بـديل للأمل الــديني.ومن الآن فصــاعداً ســيجد الإنســان نفسه في مركز التفكير وفي مركز الكـون. وبـرزت فكـرة إمكانية وجـود "علم الإنسـان"، وهو مصـطلح اسـتخدمه ديـدرو للمـرة الأولى عام 1755(في مقالة "موسوعة" في ***الموسوعة***).وفي عام 1787 ابتـــدع الكســـاندر دو شـــافان مصـــطلح علم الإناسة (إتنولوجيا)باعتباره العلم الـذي يـدرس "تـاريخ تقـدم الشـعوب نحو الحضارة".

المناقشات الفرنسـية-الألمانية حـول الثقافة، أو النقيضة ((ثقافة))- ((حضـــــارة)) القـــــرن التاسع عشر-بداية القرن العشرين

ظهـــرت كلمة kultur بـــالمعنى المجـــازي في اللغة الألمانيـــة، في القــرن الثـامن عشــر.وبــدت وكأنها نقل أمين

للكلمة الفرنسية culture .وكـان لاسـتخدام اللغة الفرنسـية _الـذي كـان علامة ممـيزة للطبقـات العليا في ألمانيا آنـذاك- وتأثير عصر الأنـوار أكـبر الأثر على ذلك النقـل، وهما يفسـران هذا الاقتراض.

ومع هذا فإن كلمة kultur ستشهد تطوراً سريعاً وأكثر تحديـداً من نظيرتها الفرنسـية.وسـتلاقي نجاحـاً أكـثر من ذلك الـــذي لم تكن قد عرفته بعد كلمة culture الفرنســـية، لأن كلمة "حضارة" كـانت قد احتلت مكـان الصـدارة في مفـردات المفكرين الفرنسيين آنذاك.ويقـول نوربـير إليـاس N .Elias [1939]: ***إن سبب هـذا النجـاح يعـود إلى اعتمـاد هـذا المصـــــــــطلح من قبل البورجوازية الثقافية والأرســتقراطية الألمانية وإلى اسـتخدامها لـــه في معارضـــتها لأرســـتقراطية البلاط.*** الحقيقة أنه لا يوجد روابط وثيقة بين البورجوازية والأرســـتقراطية في ألمانيا على عكس الوضع في فرنسا.فقد كانت طبقة النبلاء معزولة نسـبياً عن الطبقـــات الاجتماعية الوســطى وكــانت قصــور الأمـــراء محكمة الإغلاق كما استُبعدت البورجوازية بشكل كبـير، عن أي عمل سياســـي.وهـــذه المســـافة الاجتماعية غـــذّت شـــعوراً بـالمرارة لـدى عـدد كبـير من المثقفين الـذين وضـعوا، في النصف الثاني من القرن، القيم المسماة ب"الروحيــة" القائمة على العلم والفن والفلسفة إضـافة إلى الـدين، في مقابل قيم "المجـــاملات" الأرســـتقراطية.وهم يـــرون أن القيم الروحية وحـــدها هي القيم الأصــيلة والعميقــة، أما الأخــرى فهي قيم سطحية وتفتقر إلى الصدق.

هـؤلاء المثقفين المنحـدرين غالبـاً من الأوسـاط الجامعيـة، يأخـذون على الأمـراء الـذين يحكمـون مختلف الـدول الألمانية إهمـالهم للفن والأدب وتكـريس جـلّ وقتهم لاحتفـالات البلاط باعتبـــــارهم يقلـــــدون الأســـــاليب "المتحضـــــرة"للبلاط الفرنســـي.كلمتـــان ســـتتيحان لهم تحديد هـــذا التقابل بين منظومتي القيم المـذكورتين:كل ما ينشأ عن الأصـالة ويسـاهم في الإغنـاء الفكـري والـروحي سـيُعتَبرُ ناجمـاً عن الثقافـة، أما المظـــاهر البراقة والخِّفة والتهـــذيب الســـطحي فينتمي إلى الحضارة.إذاً فالثقافة تتعارض مع الحضارة كما يتعـارض العمق مع الســـطحية.وتعتـــبر الطبقة المثقفة البورجوازية الألمانية طبقة نبلاء البلاط متحضـــرة لكنها تفتقر إلى الثقافـــة.وكما أن الرعاع يفتقـرون إلى الثقافة أيضـاً فـإن الطبقة المثقفة تعتـبر نفسها مُكلّفة، نوعاً ما، بمهمة تطوير الثقافة الألمانية وتلميعها.

مع هـــــــــذا الـــــــــوعي انتقلت النقيضة antithèse "ثقافة"-"حضـارة" شـيئاً فشـيئاً من التعـارض الاجتمـاعي إلى التعارض الوطني أو القـومي[إليـاس 1939]وسـنرى أن عـدة وقائع متلاقية سـتتيح هـذا الانتقـال.فمن جهـة، تعـززت القناعة

بالروابط الوثيقة التي توحد الأخلاق المتحضرة للبلاط الألمـاني مع حياة البلاط الفرنسي، وهو ما سـتتم إدانته باعتبـاره شـكلاً من أشكال الاغتراب.ومن جهة أخـرى بـرزت تـدريجياً إرادة رد الاعتبار للغة الألمانية (لم تكن الطليعة المثقفة تعبر عن نفسها إلا بهـــذه اللغـــة)وتحديد ما هو ألمـــاني، نوعيـــاً، في مجـــال العقـــل.وبما أن الوحـــدة القومية الألمانية لم تتحقق ولا تبـــدو قابلة للتحقق على الصـــعيد السياســـي، فقد قـــامت الطبقة المثقفة التي صـارت تعي رسـالتها تـدريجياً، بـالبحث عن هـذه الوحدة في الجانب الثقافي.

إن الصعود المتنـامي لهـذه الطبقة الاجتماعية الـتي كـانت في ما مضى عديمة التأثير والذي أكسبها الاعتراف بها النـاطق الرسمي باسم الـوعي القـومي الألمـاني وغـير المعطيـات كما غير سُلم النقيضة "ثقافة"-"حضارة.

غداة اندلاع الثورة الفرنسـية فقـدَ مصـطلح "حضـارة" في ألمانيا دلالته الإيحائية الأرسـتقراطية الألمانية وأصـبح يحيل إلى فرنسا والقوى الغربية بشكل واسع.

وبالطريقة نفســها تحــولت كلمة "ثقافــة"من كونها علامة ممـيزة للبورجوازية الألمانية المثقفة في القـرن الثـامن عشر إلى علامة مميزة للأمة الألمانية كلها في القرن التاسع عشر.

وأصـبحت السـمات الممـيزة للطبقة المثقفة الـتي كـانت تسـتعرض ثقافتها كالصـدق والعمق والروحانيـة، سـمات نوعية ألمانية.

ويرى إلياس أن خلف هذا التطور تكمن آلية نفسية واحــدة ترتبط بشـعور بالدونيـة.الفكـرة الألمانية عن الثقافة أوجـدتها طبقة وسطى غير واثقة من نفسها.وتشعر أنها مستبعدة، نوعاً ما من الســلطة، ومن مــراتب الشــرف فبحثت لنفســها عن مشــروعية إجتماعية أخـرى.وبعد أن انتشــرت هــذه الفكــرة في"الأمة"الألمانية كلها أصبحت قليلة الوضـوح وصـارت تعـبر عن وعي وطني يتساءل عن الطابع النـوعي للشـعب الألمـاني الــذي لم يتوصل بعد إلى تحقيق وحدته السياســية.وفي مقابل الـــدول الأخـــرى المجـــاورة مثل فرنسا وإنجلـــترا على وجه الخصوص، سعت "الأمة" الألمانية، الـتي أضـعفتها الانقسـامات السياسية وفجرتها إلى عدة إمـارات، لتأكيد وجودها عـبر الرفع من شأن ثقافتها.

لـذا فـإن المفهـوم الألمـاني للثقافة kultur سـعى منذ القـــــــرن التاسع عشر إلى تحديد الاختلافـــــــات القومية وتعزيزهـا.وبالتـالي فـإن هـذا المفهـوم يعتـبر مفهومـاً ذاتيـاً particulariste يتعـــارض مع الفهـــوم الفرنسي العـــالمي ل"الحضارة" ؛وهو فهـوم يعـبر عن أمة حققت وحـدتها القومية منذ زمن بعيد.

منذ عام 1774 انحاز يوهان غوتفريد هردر، لوحده نسبياً، عبر نص سجالي أساسي وباسم "العبقرية القومية "لكل شعب انحاز إلى مفهوم تنوع الثقافات وغنى البشرية، ووقف ضد العالمية التوحيدية uniformisant التي نادى بها عصر الأنوار وحكم عليها بأنها تؤدي إلى الإفقار.كان هردر يريد أن يعيد لكل شعب كبرياءه بدءاً بالشعب الألماني وذلك في مقابل ما يعتبره إمبريالية ثقافية تنادي بها فلسفة عصر الأنوار الفرنسية.الواقع أن هردر يعتبر أن لكل شعبٍ قَدَراً خاصاً به عليه مجابهته عبر ثقافته الخاصة به، لأن كل ثقافة تعبّر، بطريقتها الخاصة عن وجه من أوجه الإنسانية.ومفهوم هردر للثقافة التي تتميز بالانقطاع الذي لا يستبعد تواصلاً ممكناً بين الشعوب، يقوم ***على فلسفة أخرى للتاريخ***(عنوان كتابه الصادر عام 1774) تختلف عن فلسفة عصر الأنوار.ومن هنا يمكن اعتبار هردر رائد ***المفهوم النسبي للثقافة***: "هردر هو الذي فتح أعيننا على الثقافات"[ديمون، 1986، ص 134].

بعد هزيمة الألمان في معركة يينا عام 1806 على يد قوات نابليون، شهد الوعي الألماني انبعاث النزعة القومية تُرجمت من خلال التشديد على التأويل الذاتي للثقافة الألمانية.واتسعت الجهود الرامية إلى تعريف "الطابع الألماني"، ولم يتم التأكيد على مفهوم أصالة الثقافة الألمانية فحسب بل على تفوقها أيضاً.واستنتج بعض الأيديولوجيين من هذا التأكيد أن الشعب الألماني يضطلع برسالة نوعية إزاء الإنسانية.

وتطورت الفكرة الألمانية حول الثقافة قليلاً في القرن التاسع عشر تحت وطأة النزعة القومية، وازداد ارتباطها بمفهوم "الأمة".الثقافة تنشأ عن روح الشعب وعن عبقريته.والأمة الثقافية تسبق الأمة السياسية وتستدعيها.وتبدو الثقافة كمجموعة من الفتوحات الفنية والفكرية والأخلاقية التي تشكل ميراث أمة ما وتعتبر هذا الميراث متحققاً بشكل نهائي وهو يؤسس وحدتها.

ينبغي ألا نخلط هذه الفتوحات الروحية بالإنجازات التقنية المرتبطة بالتقدم الصناعي والمنبثقة عن نزعة قومية تفتقد إلى الروح.وصار ظاهراً للعيان خلال القرن التاسع عشر أن الكتّاب الرومانسيين الألمان أخذوا يقابلون الثقافة، بماهي تعبير عن الروح العميقة لشعب معين، بالحضارة التي أصبحت تُعرف من الآن فصاعدا من خلال التقدم المادي المرتبط بالتطور الاقتصادي والتقني.هذه الفكرة الذاتية essentialiste والحصرية particulariste عن الثقافة تتطابق تماماً مع المفهوم العرقي-العنصري للأمة(مجموعة من الأفراد الذين يجمعهم أصل واحد) الذي تطور في الوقت ذاته في ألمانيا وشكل أساساً لتكون الدولة-الأمة الألمانية[ديمون، 1991].

أما في فرنسا فقد اختلف تطور الكلمة خلال القرن التاسع عشر اختلافاً كبيراً.ولا شك أن نوعاً من الافتتان الذي ساد بعض الأوساط المثقفة إزاء الفلسفة والآداب الألمانية التي كانت في عزّ ألقها، قد ساهم في توسيع فهم الكلمة الفرنسية culture .ف"الثقافة" اغتنت ببعد جماعي ولم تعد تُنسَبُ إلى التطور الفكري للفرد فحسب.بل تشير أيضاً إلى مجموعة من الصفات الخاصة بجماعة بشرية معينة، بمعنى غالباً ما كان واسعاً ومشوشاً.كما نجد تعابير مثل" ثقافة فرنسية أو ألمانية أو"ثقافة الإنسانية".وهنا تقترب كلمة "ثقافة" كثيراً من كلمة "حضارة"ولطالما استخدمت إحداهما للدلالة على الأخرى.

وبالتالي فقد بقي المفهوم الفرنسي متميزاً بتركيزه على فكرة وحدة النوع البشري.واستمر مفهوم الفكر العالمي في فرنسا طيلة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.الثقافة بالمعنى الجماعي، هي" **ثقافة البشرية**" قبل أي شيء.وعلى الرغم من التأثير الألماني، فإن فكرة الوحدة انتصرت على فكرة وعي التنوع:إذ وراء الاختلافات التي يمكن ملاحظتها بين "ثقافة ألمانية"و"ثقافة فرنسية" هناك **وحدة الثقافة الإنسانية**. أكد أرنست رينان في محاضرة شهيرة له عام 1882 بعنوان "ما لأمة؟" في جامعة السوربون على أنه "***قبل الثقافة الفرنسية والثقافة الألمانية والثقافة الإيطالية كانت هناك الثقافة الإنسانية".***

لكن أهمية النزعات الذاتية تضاءلت.ولم يقبل المثقفون أن تكون الثقافة قومية قبل أي شيء، كما رفضوا المقابلة التي يقيمها الألمان بين "الثقافة"و"الحضارة".وتبعاً للمنطق السليم، فإن الفكرة العالمية الفرنسية حول الثقافة تنسجم مع المفهوم الانتقائي elective للأمة، وهو من مفاهيم الثورة، يقول رينان:" إن من يرى نفسه في الأمة الفرنسية مهما كان اصله فإنه ينتمي إليها."

في القرن العشرين أدت المنافسة بين النزعتين القوميتين الفرنسية والألمانية، وكذلك المواجهة الشرسة إبان حرب 1914-1918 بين فرنسا وألمانيا أدت إلى تفاقم الجدل الإيديولوجي بين مفهومين حول الثقافة.وتحولت الكلمتان إلى شعارين يتم استخدامهما كما تستخدم الأسلحة.يرد الفرنسيون على الألمان الذين يزعمون الدفاع عن الثقافة (بالمعنى الذي يفهمونه) بقولهم أنهم أبطال الدفاع عن الحضارة.وهذا ما يفسر الانحدار النسبي الذي أصاب فرنسا في بداية القرن العشرين عبر استخدامها لمصطلح "الثقافة" بمفهومه الجماعي.وتميزت الإيديولوجية القومية الفرنسية بوضوح عن منافستها الألمانية حتى في مفرداتها.ومع ذلك، فقد امتد صراع الكلمات بعد انتهاء صراع الأسلحة كاشفاً النقاب عن تعارض إيديولوجي عميق يمكن اعتباره بمثابة دعاية حربية.

إن الجدل الفرنسي-الألماني الذي امتد من القرن الثامن

عشر حـــــتي القـــــرن العشـــــرين هو نقـــاش نمطي(أولي) archétypique للصــــــراع بين مفهــــومين للثقافة وهما في العمق شــكلان لتحديد مفهــوم الثقافة في العلــوم الاجتماعية المعاصرة.

الفصل الثاني
اختراع المفهوم العلمي للثقافة

في القرن التاسع عشر أدى اعتمـاد المسـعى الموضـوعي في التفكـير حـول الإنسـان والمجتمع إلى ولادة علم الاجتمـاع وعلم الإناسة ethnologie باعتبارهما فرعين علميين.حـاول علم الإناسة، من جهته، تقديم جواب موضـوعي على السـؤال القـديم المتعلق بـالتنوع البشـري.كيف ننظر إلى الخصوصـية البشـرية عـبر تنـوع الشـعوب و"الأعـراف"؟.ويتفق مؤسسو الإناسة العلمية على فرضـية واحـدة أورثها عصر الأنـوار، هي وحدة الإنسان.ويعتبرون أن الاختلاف يكمن في التفكير بـالتنوع في الوحدة.

لكن على هـذا السـؤال المطـروح لا يريد هـؤلاء العلمـاء الاكتفاء بالجواب البيولوجي.وإن كانوا ينادون بعلم جديد، فـذلك لتقـديم تفسـير آخر للتنـوع البشـري يختلف عن تفسـير وجـود "أجنــاس" مختلفــة.وقــام علمــاء الإناسة في الــوقت نفسه باكتشـاف طـريقين متنافسـين: الطريق الـذي يفضل الوحـدة ويقلل من أهمية التنـوع من خلال اعتبـاره تنوعـاً مؤقتـاً وفق مخطط تطوري، والطريق المعاكس الذي يولي اهتمامه للتنوع مع حرصه على بيــان أنه لا يتنــاقض مع الوحــدة الأساســية للبشرية.

وانبثق مفهوم شكّل أداة مفضّلة للتفكير في هـذه القضـية وسبر مختلف الأجوبة الممكنة: ألا وهو مفهـوم "الثقافـة".وهي كلمة فضفاضة لكنها غالباً ما اسـتخدمت بمعـنى معياري.وخلع عليها مؤسسو علم الإناسة مضــموناً وصــفياً بحتــاً. ولم يعد الأمر يتعلق، بالنسبة لهم، كما هو بالنسبة للفلاسفة، بقول ما ينبغي أن تكـون عليه الثقافـة، بل بوصف واقعها كما تبـدو في المجتمعات البشرية.

مع هذا فإن علم الإناسة لم يفلت في بداياته من الغموض، ولم ينفــكّ بســهولة من حكم القيمة ولا من المقتضــيات الإيديولوجيـة. لكن كـون الأمر يتعلق بفـرع معـرفي في طـور التشكل، وبعجزه عن القيام بتـأثير حاسم في المجـال الفكـري لتلك الفترة سمح للتفكير حـول مسـألة الثقافة بـالانفلات من إشـكالية النقـاش العـاطفي الـذي كـان يقابل "الثقافـة" ب"

الحضارة" وحافظ على استقلالية إبيستيمولوجية نسبية. لقد تم إدخـال مفهـوم الثقافة بشـكل لا مثيل له في مختلف البلـدان الـتي نشـأت الإناسة فيهـا. ومن جـانب آخـر، لن يكـون هنـاك اتفاق بين مختلف "المدارس" حـول مسـألة معرفة ما إذا كـان يجب اسـتخدام المفهـوم بصـيغة المفـرد "الثقافـة" أو بصـيغة الجمع "الثقافات" بمعنى شمولي أو خاص.

تايلور والمفهوم العالمي للثقافة

نـــدين لإدوارد تـــايلور(1832-1917)، الأنـــثروبولوجي البريطاني بأول تعريف إناسي للثقافة:

"الثقافة أو الحضــــارة بمعناها الإناسي الأوسع، هي ذلك الكل المـــركب الـــذي يشـــمل المعرفة والمعتقــدات والفن والأخلاق والقــانون والأعــراف والقدرات والعادات الأخـرى الـتي يكتسـبها الإنسـان باعتباره عضواً في المجتمع [1870، ص1].هـذا التعريف الواضح والبسـيط يسـتدعي بعض التعليقـات.فهـو، كما نـرى، تعريف وصـفي وموضـوعي وليس تعريفـاً معياريـاً.ومن جـانب آخـر، فهو يختلف عن التعـاريف الأخـرى الحصـرية والفردانية للثقافــة.يــرى تــايلور أن الثقافة تعبــير عن شــمولية الحيــاة الإجتماعية للإنسان.وتتميز ببعدها الجماعي.والثقافة، في نهاية الأمــــر، مكتســــبة، وبالتــــالي فهي لا تنشأ عن الوراثة البيولوجية.ومع أنها مكتسـبة فـإن أصـلها وطابعها غـير واعـيين إلى حد كبير.

إذا كان تايلور أول من اقترح تعريفاً مفهومياً للثقافــة، فهو ليس أول من اسـتخدم هـذا المصـطلح في علم الإناسـة.وهو نفسه كـان، في اسـتخدامه لهـذا المصـطلح، متـأثراً مباشـرة بعلماء الإناسة الألمان الذين قرأ لهم، لا سيما غوســتاف كليم G.Klimm الـــذي كـــان يســـتخدم كلمة kultur بمعـــنى موضوعي لا سـيما حينما كـان يحيل إلى الثقافة المادية وهو ما كان مخالفاً للتقاليد الرومانسية الألمانية.

كـان الـتردد عند تـايلور بين كلمـتي "ثقافـة" و " حضـارة" ســمة من ســمات ســياق تلك الفــترة.وإذا فضل في النهاية اسـتخدام كلمة "ثقافــة" فـذلك لأنه فهم أن كلمة "حضـارة"، حتى بمعناها الوصفي البحت، تفقد طابعها كمفهوم فاعل حينما نطبقها على المجتمعات "البدائية" بسبب أصـلها اللغـوي الـذي يرجع إلى تكـوّن المـدن، وبسـبب المعـنى الـذي اكتسـبته في العلـوم التاريخية حيث تـدل فيها على المنجـزات المادية الـتي كان تطورها ضعيفاً في تلك المجتمعات.

يعتبر تايلور أن للثقافة، حسب تعريفه الجديد لهـا، فضـيلة أنها كلمة حيادية تســـمح بإمكانية التفكـــير بالبشـــرية كلها والانفصـال عن بعض مقاربـات "البـدائيين" الـذين كـانوا يـرون فيهم كائنات مختلفة.

ليس هناك ما يدهش في أن يكون إدوارد تايلور هو مخترع ذلك المفهـوم، فهو مفكر حـر، ولأنه صـاحبي quaker، أي متسـامح فقد أغلقت الجامعة الإنكليزية أبوابها في وجهـه.كـان تايلور يؤمن بقدرة الإنسان على التقدم، وكان يشترك في هذا مع الفرضيات التطوريّة الـتي كـانت سـائدة في وقتـه,ولم يكن يـؤمن بمفهـوم الوحـدة النفسـانية للبشـرية الـذي كـان يفسر التشـابهات الملحوظة في المجتمعـات الشـديدة التبـاين:يـرى تـــايلور أن **العقل البشـــري يعمل في الشـــروط المتشابهة بشـكل واحد في أي مكـان.**وبما أنه من ورثة عصر الأنــوار فقد انضم أيضـاً إلى المفهـوم العـالمي للثقافة الذي نادى به فلاسفة القرن الثامن عشر.

المشكلة التي كان تايلور يحاول حلهـا، عـبر تفسـير واحـد، هي المصـــالحة بين تطـــور الثقافة وبين عالميتهـــا.في كتابه **الثقافة البدائية**(1871) الـــذي ســـرعان ما تـــرجم إلى الفرنسية عام 1876(وهو كتـاب قيل أنه يؤسس الإناسة كعلم مستقل) يتساءل عن "أصول الثقافة" (عنوان الجـزء الأول من الكتاب المذكور) وعن آليات تطورها.وكان أول إناسـيٍّ يتطـرق فعلاً إلى الوقائع الثقافية ضمن هـدف عـام ومنتظم.وكـان أول من اهتم بدراسة الثقافة في كل أنماط المجتمعات في مختلف أوجهها المادية والرمزية وحتى الجسدية.

بعد إقامته في المكسـيك، وضع تـايلور منهج دراسة تطـور الثقافة من خلال النظر في الآثــــــــــــــار الثقافية الباقية survivances .في المكسيك، تمكن من ملاحظة التعايش بين أعراف الأسلاف وبين السمات الثقافية الحديثة، وكان يظن أنه من خلال دراسته للآثـار الباقية يسـتطيع العـودة إلى المجمـوع الثقـافي الأصـلي ومن ثم إعـادة بنائـه.ومن خلال تعميم هـذا المنهج المبـــدئي وصل إلى خلاصة مفادها أن ثقافة الشـــعوب البدائية المعاصـــرة كـــانت تمثل عمومـــاً الثقافة الأصـــلية للبشـــرية:وهـــذه الثقافة هي بقايا المراحل الأولى للتطـــور الثقـافي، وهي مراحل مــرت بها ثقافة الشـعوب المتحضـرة حتماً.

كـــان منهج النظر في الآثـــار الباقية يســـتدعي، منطقيـــاً، اعتمــــاد المنهج المقـــارن الـــذي أدخله تـــايلور في علم الإناسة.ويعتـبر أن دراسة الثقافـات الفريـدة singulières ما كان لها أن تتم بدون مقارنتها مع بعضها، لأنها كانت ترتبط فيما بينها داخل حركة التقـــدم الثقـــافي نفســـها.ومن خلال المنهج المقارن، حدد لنفسه هدف إقامة، على الأقل، سلم، وإن كان غير دقيق، لمراحل تطور الثقافة.

كـــان تـــايلور يريد البرهنة على الاســـتمرارية بين الثقافة البدائية وبين الثقافة الأكـثر تقـدماً.وخلافـاً لمن قـالوا بوجـود انقطاع بين الإنسان المتوحش الوثـني وبين الإنسـان المتحضر التوحيدي، فقد انهمك في البرهنة على الرابط الأساسي الـذي كان يوحد الأول بالثاني الذي لم يكن قـادراً على الاقـتراب منه

إلا لفترة محدودة.بين البدائيين والمتحضرين لا يوجد فـارق من حيث الطبيعة، إنما في درجة التقدم في طريق الثقافة.وناضل تـايلور بحماسة ضد النظرية القائلة بانحطـاط البـدائيين، وهي نظرية مستوحاة من اللاهوتيين الذين عجزوا عن تصور أن الله قد خلق كائنـات "متوحشة " أيضا وقد سـمحت هـذه النظرية بعدم الاعتراف بأن البدائيين كائنات بشرية مثلها مثل الكائنـات الأخرى.وخلافـاً لـذلك، فهو يـرى أن البشر كلهم كـانوا كائنـات ثقافية تمامـاً، ولا بد من تقـدير مسـاهمة كل شـعب في تقـدم الثقافة.

إذا، نـرى أن الاتجـاه التطـوري عند تـايلور، لا يسـتبعد أي معـنى من معـاني النسـبية الثقافيـة، وهو ما كـان نـادراً في عصـره.لكن مفهومه للثقافة لم يكن متينـاً: إذ لم يكن مقتنعـاً تمامــاً بوجــود تــواز مطلق بين التطــور الثقــافي لمختلف المجتمعات.لذا فقد وضع، في بعض الحالات، فرضية انتشارية diffusionniste[1].فمجــرد التشــابه بين الســمات الثقافية لثقافتين مختلفتين غير كـاف للبرهنة على أن هـاتين الثقـافتين كانتا تحتلان المكان نفسه على سلم التطـور الثقـافي، إذ كـان من الممكن أن تنتشر إحداهما نحو الأخـرى.على وجه العمـوم، كان تايلور متحفظاً في تأويلاته.وهـذا دليل إخلاص لموضـوعيته العلمية.

ونظـراً لأعماله واهتماماته المنهجية حـقَّ لإدوارد تـايلور أن يعدّ مؤسس الأنثروبولوجيا البريطانية.وبفضله تم الاعتراف بأن يكون هذا العلم فرعاً معرفيـاً جامعيـاً.وفي عـام 1883 أصـبح أول أســتاذ لكرسي الأنثروبولوجيا الــتي درســها في جامعة أكسفورد البريطانية.

بواس ((Boas)) والمفهوم الذاتي للثقافة

إذا عُدّ تايلور مخترع المفهوم العلمي للثقافـة، فـإن بـواس هو أول أنثروبولوجي يقوم باستطلاعات ميدانية عـبر الملاحظة المباشـرة والطويلة للثقافـات البدائيـة.وبهـذا المعـنى يكـون ***مخترع علم وصف الأجناس البشرية*** Ethnographie .

فرانز بواس(1858-1942)ينحدر من أسرة يهودية ألمانيـة ذات تفكـير لـيبرالي.وقد تـأثر بالمسـألة العنصـرية وكـان أحد ضـحايا معـاداة السـامية على يد أحد زملائه في الجامعـة.تـابع دراسته العليا في الجامعات الألمانية المختلفة فدرس الفيزيـاء أولاً ثم الرياضــــــيات وبعــــــدها الجغرافيا (الفيزيائية والبشرية).وقادته دراسته الأخـيرة إلى الأنثروبولوجيا .في عـام 1883-1884 شــــارك في بعثة إلى أرض بــــافن في بلاد الإســـكيمو، باعتبــــاره جغرافيّــــاً مثقلاً باهتمامــــات رجل الجغرافيـا(كـان الموضـوع المطلـوب هـو دراسة أثر الوسط

[1] (?) نظرية تـرى أن الثقافة الكـبرى تنتشر على حسـاب الثقافـات الأخرى(المترجم)

المادي على مجتمع الإسكيمو)، فلاحظ أن التنظيم الاجتماعي كان محكوماً بالثقافة أكثر منه بالبيئة المادية.وبالتالي عاد إلى ألمانيا عازماً على تكريس بحوثه، من الآن فصاعداً، للأنثروبولوجيا بشكل أساسي.

في عام 1886 سافر بواس إلى أميركا الشمالية للقيام باستطلاعات ميدانية لوصف الأعراق من خلال هنود الشاطئ الشمالي الغربي في كولومبيا البريطانية.وبين عامي 1886 و 1889 أقام في قبائل الكويوتل والشينوك والتزيميشان.وقرر في عام 1887 الاستقرار في الولايات المتحدة والحصول على الجنسية الأميركية.

إذا أردنا الإيجاز نقول إن أعمال بواس كلها تشكل محاولة للتفكير في قضية الاختلاف.فهو يعتبر أن الاختلاف الأساسي القائم بين الجماعات البشرية هو اختلاف ثقافي وليس اختلافاً عرقيّاً.وبما أنه درس الأنثروبولوجيا الفيزيائية فقد أولى هذا الفرع اهتماماً كبيراً، لكن اهتمامه انصب على تفكيك ما كان يشكل في تلك الفترة مفهوماً رئيسياً وهو مفهوم "العرق".

في دراسة له أحدثت صدى كبيراً قدمها عام 1910(جمع فيها 17821 موضوعاً) بيّن، بالاعتماد على المنهج الإحصائي، السرعة الكبيرة (على مدى جيل واحد) للتنوع الذي يلحق بالسمات الشكلية (لا سيما شكل الجمجمة) بسبب ضغط البيئة الجديدة.واعتبر أن مفهوم "العرق" البشري المزعوم علمياً، ويعدّ مجموعة ثابتة أو دائمة من السمات الفيزيائية الخاصة بجماعة بشرية معينة ما هو إلا مفهوم ضعيف لا يصمد أمام الواقع.ف"الأعراق"المزعومة ليست ثابتة، وليس هناك صفات عرقية ثابتة.وبالتالي يستحيل تعريف "عرق" ما بدقة حتى لو لجأنا إلى ما يسمى بمنهج المعدلات الوسطية moyennes .وخاصية الجماعات البشرية، على الصعيد الفيزيائي، هي مرونتها وتغيرها واختلاطها.ومن هذه الاستنتاجات انتقل إلى اكتشافات متأخرة تتعلق بعلم وراثة السكان من البشر.

كما اهتم بواس بتوضيح عبث الفكرة التي كانت مهيمنة في عصره والمستترة خلف مفهوم "العرق".وهي فكرة وجود علاقة بين السمات الفيزيائية والسمات العقلية.ويعتبر تايلور أن المجالين ينشآن عن تحليلين شديدي التباين.وللوقوف في وجه هذه الفكرة اعتمد مفهوم الثقافة الذي كان يبدو له الأصلح لبيان تنوع البشرية.وهو لا يرى أي اختلاف "طبيعي"(بيولوجي) بين البدائيين والمتحضرين إلا الاختلاف الثقافي.وهو بالتالي اختلاف مكتسب وليس غريزياً.يتضح إذاً، أن بواس يعتبر مفهوم الثقافة لا يعمل بشكل يخفي معه مفهوم "العرق" مخالفاً بهذا ما قاله البعض آنذاك، ووضع بواس هذا المفهوم في مقابل الآخر.وكان بواس آخر رجال العلم الاجتماعيين الذين تخلوا عن مفهوم "العرق" في تفسير التصرفات البشرية.

وخلافاً لتايلور الـذي أخذ عنه تعريفه للثقافـة، وضع بـواس نصب عينيه هـدف دراسة الثقافـات وليس الثقافـة.ولأنه كـان متحفظاً إزاء التركيبات synthèses النظرية، لاسيما النظرية التطورية ذات الاتجاه الواحد unilinéaire التي كانت سائدة في الوسط الفكري، فقد عرض في عام 1896، في مداخلة لـه، ما كـان يعتـبره"**حـدود المنهج المقـارن**" في دراسة الأعـراق.وهـاجم الاتجـاه التطـوّري غـير المتحفظ المعتمد من أغلب الكتاب التطوريين.وكان يرى أنه لم يكن هنالك إلا القليل من الأمل لاكتشـــاف القـــوانين العامة لحركة المجتمعـــات والثقافـــات البشـــرية.، وكـــذلك القـــوانين العامة لتطـــور الثقافـات.ووجه نقـداً جـذرياً للمنهج المسـمى ب "التحقيب"[2] Périodisation التي تنطوي على إعادة بنـاء مختلف أحقـاب تطور الثقافة انطلاقاً من أصولها المزعومة.

وللأســباب نفســها كـان بــواس حــذراً من الأطروحـات الانتشـارية المزعومة القائمة على إعـادة البنـاء التاريخيـة.على وجه العموم، استبعد بواس كل نظرية كانت تزعم قـدرتها على تفسير الأشياء كلها.ونظراً لاهتمامه بالدقة العلميـة، فقد رفض أي تعميم يخرج عن إطار ما يمكن توضيحه تجريبياً.

لقد كان بواس شكاكاً ومحللاً أكثر منه منظّراً، ولم يطمح أبداً إلى تأسيس مدرسة فكرية.

وفي المقابــل، ســيبقى بــواس في تــاريخ الأنثروبولوجيا مؤسس المنهج الاستقرائي الميداني المكثّـف.وكـان يفهم علم الإناسة على أنه علم الملاحظة المباشـــــرة:إن دراسة ثقافة معينة يجب أن تقـوم على تـدوين كل شـيء، حـتى تفاصـيل التفاصـيل.ومن خلال اهتمامه بالاحتكـاك بـالواقع، لم يكن يحبّذ اللجوء إلى المخبرين.فإذا أراد عالم الإناسة التعرف على ثقافة ما وفهمها جيـداً، عليه أن يقـوم بتعلّم لغتها بنفسـه.وبـدلاً من إجراء المحادثـات الشـكلية إلى حد مـا-لأن طبيعة المحادثة من شأنها تحريف الأجوبـة- يجب عليه بوجه الخصـوص، أن يكـون متنبهــاً إلى كل ما يقــال في المحادثــات "العفويــة" أي، كما يقـــول، عـــدم الـــتردد في "اســـتراق الســـمع من خلف الأبـواب".وهـذا كله يفـترض إقامة طويلة بين السـكان الـذين اختار دراسة ثقافتهم.

يعــدّ بــواس، على نحو مــا، مخــترع منهج البحث ذي الموضوع الواحد monographie في الأنثروبولوجيـا.وعلى الــرغم من أنه كـان يتعقب أدق التفاصــيل ويبحث عن معرفة شـــاملة للثقافة المدروسة قبل وضع الخلاصة العامة فهو لم ينجز أبداً بحثاً ذا موضوع واحد بكل ما تنطوي عليه الكلمة من معــنى.بل وصل به الأمر إلى الاعتقــاد بــأن أية لوحة منتظمة لثقافة معينة تتضــمن بالضــرورة، جــزءاً من التنظــير، وهـذا بالضبط ما كان يمتنع عن القيام به، علماً بأنه كـان يـؤمن بـأن

---

[2] أي التقسيم إلى حقبات زمنية(المترجم)

الثقافة تشكّل كلاًّ وظيفياً منسجماً.

وندين لـ"بواس" Boas"à" بالمفهوم الأنثروبولوجي حول " النسـبية الثقافيـة" حـتى لو لم يكن هو من اخـترع هذا التعبـير الــــذي لم يظهر إلا لاحقـــــاً.، أو أول من فكر بالنســــبية الثقافيـة.النسـبية الثقافية عنـده هي، أولاً، وربما أكـثر من أي شــيء آخـر، مبــدأ منهجي.وللإفلات من كل أشــكال العرقية المركزية éthnocentrisme في دراسة ثقافة معينة، فقد أوصى بدراسة تلك الثقافة دون أفكــار مســـبقة دون مقارنتها قبل الأوان بثقافات أخرى.وكان ينصح بالحيطة والحذر والصـبر في البحث.وكــان واعيــاً لتعقيد كل منظومة ثقافية ويقول إن المعاينة المنهجية لمنظومة ثقافية في حد ذاتها من شــــأنها أن تقضي على تعقيدها.

بالإضافة إلى أن بواس يعتبر النسبية الثقافية مبدأ منهجيــاً، فإنها تتضمن أيضاً مفهوماً نسبياً للثقافة.ونظراً لأصله الألماني ودراســته في الجامعــات الألمانية فقد كـان متـأثراً بـالمفهوم الذاتي particulariste الألماني للثقافـة، فهو يـرى أن كل ثقافة هي ثقافة وحيدة ونوعية.وكان اهتمامه مشدوداً، بشــكل عفـوي، إلى ما يكـون أصـالة ثقافة معينـة. ولـذا لم يسـبقه أي بــاحث أبــداً في موضــوع دراسة الثقافــات الخاصة بشــكل مستقل.لأنه يعتبر أنّ كل ثقافة تمثّل كلاً فريـداً، وانصب جهـده على البحث عن أسـباب هـذه الوحــدة.ومن هنا اهتمامه ليس بوصف الوقائع الثقافية وحسب بل أيضاً فهمها من خلال إعـادة وصـلها بـالمجموع الـذي ترتبط بـه.فـالعرف الخـاص لا يمكن تفسيره إلا بـرده إلى السـياق الثقـافي الـذي هو سـياقه.وكـان يسعى إلى فهم الكيفية التي تشكّلت فيها النقيضة الأولية الـتي تمثلها كل ثقافة والكامنة وراء تجانسها.

كل ثقافة لها "أســــلوب" خـــــاص يتضح من خلال اللغة والمعتقدات والأعراف والفن أيضاً وغير ذلك.وهذا الأسلوب هو "روح" يخص كل ثقافة ويؤثر على سلوك الأفـراد.وكـان بـواس يظن أن مهمة الإناســي(عــالم الأعــراق) تنطــوي أيضــاً على توضيح العلاقة التي تربط الفرد بثقافته.

لا شك في وجود علاقة وطيدة بين النسـبية الثقافية كمبـدأ منهجي وكمبــدأ إبســتمولوجي تــؤدي إلى مفهــوم نســبي للثقافة.واختيار منهج الملاحظة المسـتمر والمنتظم والبعيد عن الأحكام المسبقة لكيان ثقافي محدد يؤدي تـدريجياً إلى اعتبـار هــذا الكيــان كيانــاً مسـتقلاً.وتبــدل الوصف العــرقي لــدى المسافرين "الـذين يمـرون مـرور الكـرام على هـذا الكيـان أو ذاك" ليتحـول إلى وصف عـرق يسـتند إلى الإقامة الطويلة قد غيّر تماماً فهم الثقافات الخاصة.

وفي نهاية حياته شــــدد بــــواس على وجه آخر من أوجه النسـبية الثقافية وهو ما يمكن عـده أيضـاً مبـدأ أخلاقيـاً يؤكد قيمة كل ثقافة وينــادي بــالاحترام والتســامح إزاء الثقافــات المختلفــة.وطالما أن كل ثقافة تعبّر بشــكل خــاص عن كــون

الإنسان إنساناً فيجب احترامها وحمايتها إذا كـان يتهـددها خطر معين.

لو نظرنا إلى أعمـــال بـــواس في تنوعها الغـــني وإلى الافتراضات المتعددة التي تطرحها حول الوقـائع الثقافية الـتي تحملهـــا، فإننا نكتشـــف، بلا ريب، بشـــائر ما ســـتكون عليه الأنثروبولوجيا الثقافية في شمال أمريكا.

فكرة الثقافة لدى مؤسسي الإناسة الفرنسية

عــبرت فرنسا عن أصــالة في تطــوير العلــوم الاجتماعية بالقيـاس إلى البلـدان المجـاورة لهـا.إذ نشأ فيها علم الاجتمـاع باعتباره فرعاً علمياً.لكن هذه الأسبقية ستكون سبباً في تـأخر نهـوض الإناسة الفرنسـية.في المرحلة الأولى يمكن القـول أن علم الاجتمــاع الفرنسي قد احتل مســاحة البحث كلها حـــول المجتمعــات البشــرية.والإناســة- والأصح أن يقــال علم وصف الأعــراق(ethnographie – عُــدّت مجــرد ملحق لعلم الاجتماع.وكـانت "المسـألة الاجتماعيـة" تهيمن على "المسـألة الثقافية" وتطمسها.

غياب المفهوم العلمي
للثقافة في بدايات البحث الفرنسي

في فرنسا وفي القـــــرن التاسع عشر وبداية القـــــرن العشرين، الـتزم البـاحثون الفرنسـيون في العلـوم الاجتماعية باستخدام اللسانيات التي كانت مهيمنة في تلك الفترة، وكـانوا يستخدمون مصطلح "الحضـارة" الـذي كرّسه المؤرخـون، ولم يستخدموا أبداً مصطلح "الثقافة" بالمعنى الجماعي والوصفي. ومع أنهم كانوا مطلعين على الأعمال العلمية الألمانية، إلا أنهم رفضـوا أغلب الأحيـان، ترجمة kultur بنظيرها الفرنسي culture وفضـلوا عليه مصـطلح "الحضـارة".وكتـاب تـايلور ***الثقافة البدائية*** لاقى صدى في الأوساط العلمية الفرنسـية، لكن عنـــوان الترجمة الفرنســـية لهـــذا الكتـــاب تحـــول إلى: ***الحضارة البدائية***.

بقي مصـــطلح "ثقافـــة" culture تحت أقلام البـــاحثين مرتبطـاً، على وجه العمــوم، بمفهومه التقليـدي في المجـال الفكري القومي:ولم يكن يعني عندها سـوى مجـال الـروح كما لم يُفهم إلا بـــالمعنى النخبـــوي الضـــيق وبمعـــنى فـــرداني individualiste (ثقافة شخص "مثقف")

من الواضح أن السياق الخاص بفرنسا القـرن التاسع عشر قد أوقف إنبثاق المفهوم الوصفي للثقافة.وكان علماء الاجتماع وعلمـاء الأعـراق أنفسـهم مشـبعين تمامـاً بالعالمية المجـردة لعصر الأنـــوار مما منعهم من التفكـــير بالتعددية الثقافية في المجتمعـــات البشـــرية بطريقة أخـــرى دون العـــودة إلى الحضـارة.لأن السـياق التـاريخي لم يكن يشـجع على التسـاؤل

حول هذه المسألة.فالملحمة الكولونيالية "الاستعمارية" كانت تجري تحت اسم "الرسالة التحضيرية"التي تضطلع بها فرنسا.وقد ولّدت المنافسة لألمانيا والصراع معها تعارضاً بين اتجاهين قوميين يستخدمان مفهوميّ "civilisation و kultur" كأسلحة دعائية. أخيراً، اعتمدت الدولة-الأمة الفرنسية التي واجهت، في الثلث الأول من القرن التاسع عشر تنامي الهجرة الأجنبية السريع، اعتمدت سياسة ثقافية إدماجية assimilationniste لهؤلاء الناس طبقاً للنموذج المركزي الذي سبق له وأن ترك آثاره على ثقافات مناطق البلاد.

في الإتنولوجيا الفرنسية المبتدئة لمعَ مفهوم الثقافة على الرغم من عدم وجوده.وكان لا بد من انتظار مارسيل غريول وميشيل ليريس، في الثلاثينات، ليبدأ استخدام هذا المصطلح بالظهور.في تلك السنوات اكتسبت الإتنولوجيا نوعاً من الاستقلالية إزاء علم الاجتماع وكوّنت أدواتها المفهومية الخاصة بها.وقد شجعت مواجهتها المباشرة والمستمرة مع الغيرية altérité والتعددية pluralité الثقافية على انبثاق مفهوم ثقافة عن طريق إدخال شيء من النسبية الثقافية.

لكن هذا المفهوم لم يظهر في فرنسا إلا بشكل متدرج. بما في ذلك الأدب الإتنولوجي وترتب على كلمة "حضارة" أن تتصدى لكلمة "ثقافة"، لأن المصطلحين بقيا قيد الاستخدام بشكل غير مباشر حتى الستينات.وترجم كتاب روث بينيدكت الكلاسيكي patterns of culture في عام 1950. تحت عنوان (تعيش بكل المقاييس) :***عيّنات حضارية***.

دوركهايم والمقاربة الواحديّة للوقائع الثقافية

شاءت الصدف الغريبة أن يولد إميل دوركهايم (1858-1917) في السنة نفسها التي ولد فيها فرانز بواس، واحتل مكانة "تأسيسية" في الأنثروبولوجيا الفرنسية مثلما احتل بواس مكانته المعروفة في الأنثروبولوجيا الأمريكية.وكان دوركهايم عالم اجتماع أكثر منه عالم إتنولوجيا(أعراق)، لذا فقد وضع علم اجتماع ذي توجهات أنثروبولوجية.وكان في الحقيقة، يطمح إلى فهم [العامل]الاجتماعي في كل أبعاده ومظاهره بما في ذلك البعد الثقافي من خلال المجتمعات كلها.

وما أن تأسست مجلة "ألسنة السوسيولوجية" عام 1897 حتى ساهم دوركهايم في تأسيس الإتنولوجيا الفرنسية وأمّن الاعتراف الوطني والعالمي بها من خلال نشره لموضوعات إتنوغرافية وملخصات كتب إتنولوجية أجنبية في أغلب الأحيان وذلك في سلسلة أعداد هذه المجلة.ولم يستخدم دوركهايم من جهته أبداً مصطلح "الثقافة" وكانت مجلته تُتَرجِمُ كلمة "ثقافة" الواردة باللغات الأجنبية إلى كلمة "حضارة" باللغة الفرنسية.وهو إن لم يكن يلجأ، إلا عَرَضاً، إلى مصطلح

الثقافة فليس لأنه لم يكن مهتماً بالقضايا الثقافية بل لأنه كـان يرى أن القضايا الاجتماعية تنطـوي بالضـرورة على بعد ثقـافي لأنها ظواهر رمزية في الوقت نفسه.

لقد ســاهم دوركهــايم كثــيراً في إخـــراج الفرضـــيات الإيديولوجية المسـبقة والمسـتترة، إلى حد مـا، من مفهـوم الحضــارة.في مقالته "ملاحظة على مفهـوم الحضـارة" الـتي كتبها بالاشتراك مع مارسيل ماوس ونشـرت عـام 1913 جاهد لاقتراح مفهوم موضوعي وليس معيارياً للحضـارة الـتي كـانت تنطـوي على فكـرة تعددية الحضـارات دون التقليل من أهمية وحدة الإنسان.ولم يكن يشك أبداً في وحـدة البشـرية ولا يـرى اختلافاً بين البدائيين والمتحضرين من حيث طبيعتهم.و ماوس، الذي كان يتفق مع دوركهايم ويتعـاون معه بشـكل وثيـق، كـان أكثر وضوحاً حينما صرح منذ عام 1901:

" إن حضـارة شـعب ما ليست سـوى مجمـوع ظـواهره الاجتماعيـة؛والحـديث عن وجـود شـعوب غـير مثقفـة"بـدون حضـارة"، وعن شـعوب "طبيعيـة" ما هو إلا حـديث عن أشـياء غير موجودة. (**السنة السوسيولوجية، ج4، ص141).**

وإذا كان دوركهايم يتفق مع بعض أوجه النظرية التطوريـة، إلا أنه كـــان يبتعد عن أكـــثر طروحاتها تقليصـــية، لاســـيما الأطروحة المتعلقة بالشـــكل الوحيد الاتجـــاه للتطـــور الـــذي تشترك فيه المجتمعات كلهـا.وفي تلخيصه لأحد الكتب الألمانية التي تدرس "علم نفس الشعوب" وكان ذلك علماً شـائعاً جـداً في ألمانيا كتب يعـبر عن عـدم اتفاقه مع فرضـية هـذا الكتـاب الرئيسية التي تطرح فكرة المصير المشترك للبشرية جميعهـا، كتب يقـول: " لا شـيء يسـمح بالاعتقـاد بـأن مختلف أنمـاط الشعوب تتجه كلها في الاتجاه نفسه؛لأن بعضها يسير في أكـثر الطـرق تنوعـاً، ويجب أداة يتمثل التطـور البشـري على شـكل خط تتوضع عليه المجتمعـات تلي الواحـدة الأخـرى كما لو أن المجتمعات الأكثر تقدماً كانت استكمالاً واستمراراً للمجتمعات الأكـثر بدائيـة، بل يجب تمثيلها على شـكل شـجرة ذات أفنـان متعــددة ومتنوعــة.ولا شـــيء يثبت أن حضـــارة الغد ســتكون امتداداً لحضارة اليوم المتطورة بل ربما سيكون صانعوها تلك الشـعوب الـتي نعـدها اليـوم أدنى منّا كالصـين على سـبيل المثـال.وقد يسـيرونها في اتجـاه جديد غـير متوقـع.)**السـنة السوسيولوجية**، ج 7، 1913، ص 60-61).

إذاً، لم يكن فكر دوركهـــايم يفتقر إلى رهافة الحس إزاء النسـبية الثقافية الناشـئة عن فهمه العـام للمجتمع وللمعيارية الاجتماعيـة.وكـان يتطـرق إلى هـذه المسـألة من خلال اعتمـاد مسعى نسبي :المعيارية نسبية لكل مجتمع ولمستوى تطـوره، وبالتالي فقد كـان مفهومه للمعيارية فهمـاً وصـفياً بحتـاً قائمـاً على نوع من "الوسطي" الخاص بكل مجتمع من المجتمعات.

في السنوات اللاحقة، استكمل ماوس في عام 1929 فكر دوركهايم بأسلوب أكثر سجالية وصراحة.وجاء في محاضـرة له

حول "الحضارات":

"إن رجال الدولة والفلاسفة، والجماهير، وأكثر منهم الصحفيون تراهم يتحدثون عن الحضارة.في المرحلة الوطنية، الحضارة التي يتحدثون عنها هي ثقافتهم وثقافة أمتهم لأنهم يجهلون، على وجه العموم، حضارة الآخرين.أما في المرحلة العقلانية، وعموماً في المرحلة العالمية الشاملة[.....] فإن الحضارة تنطوي على حالة من الأشياء المثالية والواقعية ؛ عقلانية وطبيعية، سببية وغائية، في هذه المرحلة يقوم التقدم الذي لاشك فيه بتخليصهم تدريجياً من أحاديثهم تلك [..]

وهذه الماهية ESSENCE لم يكن لها أي وجود أبداً إلا على شكل أسطورة أو شكل تمثل جماعي.هذا الاعتقاد العالمي والقومي في الوقت نفسه، هو سمة حضاراتنا العالمية والقومية في الغرب الأوربي وفي أمريكا غير الهندية [1930، ص 103-104]".

كان دوركهايم منطقياً مع نفسه وهذا ما أوصله إلى تفضيل الاستخدام المرن لمفهوم الحضارة الذي جعله يعمل كمفهوم "ذي هندسة متغيرة".في مقالته **"ملاحظة حول مفهوم الحضارة"** التي كتبها بالاشتراك مع ماوس بذل جهده لإخراج هذا المفهوم من العمومية الغائمة التي كان يتصف بها آنذاك ولإعطائه مضموناً مفهومياً فاعلاً "إل"الحضارة لا تختلط بالبشرية ولا بمصيرها، كما لا تختلط بأي مفهوم خاص؛ما هو موجود وما ندرسه هو الحضارات المختلفة.وعلينا أن نفهم "الحضارة" على أنها مجموعة من :

"الظواهر الاجتماعية التي لا ترتبط بهيئة اجتماعية خاصة؛ وهذه الظواهر تمتد على مجالات تتجاوز أي أرض وطنية، أو أنها تتطور على مراحل زمنية تتجاوز تاريخ المجتمع الواحد[1913، ص47].

وقد مدَّ هذا التعريف النظرية الانتشارية DIFFUSIONNISTE مفهوم "المجال"(الجغرافي وإلى النظرية التطورية مفهوم الحقبة أو المرحلة" على الرغم من أن دوركهايم كان يعارض إعادة تشكيل تاريخي محفوف بالمخاطر لهاتين المدرستين.ولأنه كان مهتماً بتأسيس منهج دقيق لدراسة الوقائع الاجتماعية، لم يعترف بصلاحية المسعى التجريبي ورفض أي شكل من أشكال المقارنة التنظيرية.

علينا ألا نبحث عند دوركهايم عن نظرية منهجية للثقافة، لأن تفكيره حول الثقافة لا يشكل مجموعاً موحداً.ولأن همه الأساسي كان يتركز على تحديد طبيعة الرابط الاجتماعي.ومع ذلك فإن فهمه للمجتمع ككل عضوي يحدد فهمه للثقافة أو للحضارة ويرى أن الحضارات هي "منظومات مركبة ومتضامنة".

كان دوركهايم مناهضاً للأطروحات الفردانية INDIVIDUALISTES ويرفضها لنزعتها النفسانية

psychologisme مؤكـــــداً على أفضــــلية المجتمع على الفــرد.وهنا يتضح أن فهمه للظــواهر الثقافية قد تطبع بطــابع النظرية الكلية للإنســـان holisme .وفي كتابه **الأشـــكال الأولية للحيـاة الدينية** وقبله **الانتحار** (1897) وضع نظرية حول "الوعي الجماعي" الذي يعـدّ شـكلاً من أشـكال النظرية الثقافية.ويرى أن المجتمع يتمتع ب "وعي جماعي"تكوّن بفضل التمثلات الجماعية والمُثل والقيم والمشـــاعر المشـــتركة بين أفراد المجتمع كافة.وهـذا الـوعي الجمـاعي سـابق على الفـرد وهو مفروض عليه لأن الفرد خـارجي ومصـعّد. وهنـاك انقطـاع بين الوعي الجماعي وبين الـوعي الفـردي فـالأول "أعلى" من الثاني لأنه أكثر تعقيداً ودقة. والوعي الجماعي هو الـذي يحقق وحدة المجتمع وتجانسه.

وقد مارست فرضيات دوركهايم حول الوعي الجماعي تأثيراً أكيــــــــداً على نظرية الثقافة باعتبارها "هيئة عليـــــــــا" superorganisme ســـبق وأن نـــادى بها ألفــــرد كروبر A.Kroeber عــام 1917. ويمكننا تقــريب مفهــوم الــوعي الجماعي (الـذي يعـزوه دوركهـايم إلى الخصـائص الروحيـة) من مفهوميّ patterns الثقـافي ومفهـوم "الشخصـية الأساسـية" الــــذين تحـــدث عنهما الأنــــثروبولوجيون الثقــــافويون الأميركــان..دوركهــايم نفسه كــان يســتخدم أحيانــاً عبــارة "الشخصـية الجماعيـة" بمعـنى قـريب جـداً من معـنى " الـوعي الجماعي".

حتى وإن كان مفهوم الثقافة غائبــاً من الناحية العملية عن أنثروبولوجيا دوركهــايم فــذلك لم يمنعه من اقــتراح تــأويلات للظواهر التي غالباً ما أشارت إليها العلوم الاجتماعية على أنها ظواهر ثقافية.

المقاربة التفاضلية

مع أن أعمــال لوســيان ليفي-بروهــل(1857-1939) لم تشهد الصـدى والتـأثير نفسه الـذي شـهدته أعمـال دوركهـايم لكننا نلاحظ أن الإتنولوجيا الفرنسية، في بداياتها وعــبر اثــنين من مؤسســيها كــانت تــتردد بين مفهــومين للثقافة : الأول واحــــدي unitaire والثـــاني تفاضلي différentielle وقد بلغت المواجهة بين هـذين المفهــومين عــبر مناقشــات علمية أشــدها ، الأمر الــذي ســاهم كثــيراً في تطــوير الإتنولوجيا الفرنســية.ويحق لنا اعتبــار ليفي-بروهل أحد مؤسسي فــروع الإتنولوجيا في فرنســـــا. والواقع أنه من أوائل البـــــاحثين الفرنسـيين الـذين كرّسـوا قسـماً كبـيراً من أعمـالهم لدراسة الثقافـات البدائيـة.أما على الصـعيد المؤسسي فنحن نـدين له بتأسيس الإتنولوجيا في جامعة باريس عام 1929 الـتي أهّلت الجيل الأول من الإتنولوجيين الميدانيين تحت إشراف مارسـيل ماوس M.Mauss وبـول ريفيه P.Rivet الـذين أوكل إليهما

الأمانة العامة للمعهد المذكور.

منذ عام 1910 وضع ليفي-بروهل، عـبر كتابه **الوظـائف العقلية في المجتمعات الـدنيا،** قضـية التبـاين الثقـافي في مركز تفكيره.وتساءل عن الفروق القائمة بين "العقليـات" التي يمكن أن تكـون موجـودة بين الشـعوب.ومفهـوم "العقلية "هذا لم يكن بعيداً عن المفهـوم الإتنولـوجي للثقافة الـذي لم يسـتخدمه أبـداً.وانصـبّ جهد بروهل كله على دحض النظرية التطورية الوحيـــدة الاتجـــاه unilinéaire وعلى أطروحة التقـــدم العلمي.وكـــان، على وجه العمـــوم، يعـــارض فكـــرة "البدائيين" نفسها مع أنه استخدم هذا المصطلح كثيراً لوقوعه تحت تأثير سـياق الفـترة الـتي عـاش فيهـا.وهو لا يعتـبر أفـراد المجتمعات ذات الثقافة الشفوية "أطفالاً كباراً" يتمتعون بنمط التســاؤلات نفسه الــتي يطرحها "المتحضّــرون" المعتــبرون وحـــــــدهم راشـــــــدين.وذلك من خلال تقـــــــديم أجوبة ساذجة"طفلية"ويؤكد في كتابه **العقلية البدائية** على أنه :

"إذا لم يتم تأويل النشاط العقلي للبـدائيين بشـكل مسـبق على أنه شكل مسبق لنشاطنا باعتباره نشاطاً طفليّاً ومَرَضـيّاً تقريباً [...]فإنه سيبدو عادياً في الشـروط الـتي يُمـارَس فيها كنشــاط مــركّب ومتطــور تبعــاً لطريقتــه.[1922، ص 15-16]

كان ليفي-بروهل يحتج على مفهـوم محـدد لوحـدة النفس psychisme البشـــرية الـــتي تقتضي وجـــود صـــيغة عمل وحيدة.ولم يكن يتفق مع أطروحات تـايلور على مـذهب حيوية البدائيين(تايلور يعتبر أن الحيوية animisme هي أقدم شكل من أشــكال المعتقد الــديني أي الاعتقــاد بــالوجود وبلاأخلاقية الروح، وبالتالي الإيمـان بالكائنـات الروحيـة، وهو اعتقـاد يقـوم أساساً على تفسير الأحلام).كما كان ينتقد الحاجه الذي يعتبره مفرطاً، حول البرهنة على طابعه "العقلاني".وللأسـباب نفسـها كان يختلف مع دوركهايم في سـعيه للبرهنة على أن البشر في المجتمعـات كلها يملكـون عقلية "منطقيـة" تخضع بالضـرورة إلى قوانين العقل نفسها.

وفي المقابـل، لم يقبل دوركهـايم تميـيز ليفي-بروهل بين "عقلية بدائية" و"عقلية متحضرة"، لكن النقد الذي وجهه عـام 1912، في ملخصه لأول كتاب نشـره هـذا الأخـير حـول تلك المسألة كان يتسم بتوجه تطوري تقليصي.

ومهما بلغ الخلاف بين هــذين الشــكلين للعقلية البشـــرية فهما لم ينبعا من مصـادر مختلفـة، إنما نشأ أحـدهما عن الآخر وهما تعبير عن فتؤتين من التطور نفسه.

هــذه الخلافــات بين ليفي-بروهل ونظرائه لم تكن ســوى تعبــير عن جــدلٍ علمي شــديد الحيوية حــول مســألة الغيرية والهوية الثقافيـة.وسـاهم ليفي-بروهل بنصـيب لا يمكن إنكـاره في هذا النقاش.هنا يمكننا التسـاؤل عن الأسـباب الكامنة وراء

سوء فهم هذه المساهمة، ثم تشويهها ورفضها في نهاية الأمر ثم جاء النسيان فطوى جزءاً كبيراً منها.

أجـاب دومينيك ميرلييه D.Merllié (1993) على هـذا التساؤل واقترح قراءة جديدة لهذا المؤلف بعيـداً عن الأحكـام المسـبقة.وخلافـاً لما عُـرف عن أعماله فقد تـبين أنها لم تكن تنبع من مركزية عرقية ethnocentriques .وقد ألحقت بها هذه الصفة للتقليل من أهميتهـا، بينما كـان جهد بروهل منصـبّاً على محاولة التفكـير حـول الاختلاف انطلاقـاً من مقـولات مكتملـة.لكن هـذه المحاولة تناقضت مع مفهـوم العالمية "المجردة" لعصر الأنوار ومع مبادئه الأخلاقية التي كانت تشكل إطاراً مرجعياً لأغلب المثقفين الفرنسيين في بداية القرن.

إن ما يسـمى بأطروحة ليفي-بروهل قـدمها هو نفسه على أنها "فرضية عمل" كما يقول ميرلييه.ولم يمنعه سعيه لتوضـيح اختلاف العقليـات من تأكيد وحـدة النفسـانية psychismeالبشرية، وكان يرى أن وحدة البشرية أكـثر أهمية من التنـوع، ومفهـوم "العقلية البدائيـة" (" أي عقلية ما قبـل المنطق") لم تكن سـوى أداة للتفكـير في الاختلاف.وقد يقـال كل شـيء عن بحثه الـذي كـان يسـتدعي صـراحة القيـام باستطلاعات ميدانية عدا كونه بحثاً دوغمائياً.

ويـرى هـذا المؤلف أن الاختلاف لا يسـتبعد التواصل بين المجموعـات البشـرية، بل يبقى ممكنـاً طالما أن هـذه المجموعات تنتمي إلى إنسـانية مشـتركة.وبالتـالي ليس هنـاك انقطـاع مطلق بين مختلف ا"لعقليـات" الـتي لا تتـأثر بـأنواع المنطق المتناقضـة.والاختلاف بين الجماعـات سـببه أشـكال ممارسة التفكير وليس البنى النفسية العميقة باعتبارها كذلك.

إذاً كـان ليفي-بروهل يظن أن عقلية "ما قبل المنطـق" و "العقلية المنطقيـة" ليسـتا متنـافرتين ويمكن أن تتعايشا في كل مجتمع، لكن تفـوق إحـداهما على الأخـرى يمكن أن يختلف تبعاً للحالـة، وهـذا ما يفسر تنـوع الثقافـات ولجـوء بروهل إلى مفهـوم "العقليـة" لا يعـني أنه يـزعم أن منظومـات التمثل وأشـكال المحاججة في كنف الثقافة الواحـدة يشـكل مجموعة مسـتقرة تمامـاً ومتجانسـة.لكنه كـان يريـد، من خلال ذلـك، الإشارة إلى التوجه العام لثقافة معينة.

لا شك أن مفهوم "العقليـة" لم يسـتطع فـرض نفسه على الإتنولوجيين بسبب الانتقادات ومحاكمـات "النيـة" غـير العادلة الـتي وجهت إلى ليفي-بروهـل، والـتي كـان لها علاقة بتلك الانتقـادات الـتي سـتوجه لاحقـاً إلى الثقـافويين، كما يلاحظ دومينيك ميرلييه:

"لا شك في أن الطريقة الـتي تم بها الحط من شأن أبحـاث بروهل تشـبه الطريقة الـتي وجهت إلى أعمال الثقافويين.لا سيما وأن بروهل قد وضع بداية التحليلات القريبة جـداً من تحليلات الأنثروبولوجـيين

الثقافويين [...] [1993، حاشية 26، ص، 7).

وشهد مفهوم "العقلية" نجاحاً كبيراً لدى مؤرخي "الحوليات".وإن استخدم هذا المفهوم من جماعة هذه المدرسة، بمعنى أقل شمولية عموماً وأقل توجهاً نحو علم النفس، لأن هذه الجماعة كانت مهتمة، عموماً بالتفاضل الاجتماعي في المجتمع نفسه.

العرقية المركزية

أول من ابتدع هذه الكلمة هو عالم الاجتماع الأمريكي ويليام ج.
سومر w.g summer وظهرت للمرة الأولى عام 1906 في كتابه الموسوم FALKWAYS . والعرقية المركزية كما جاء في تعريفه هي مصطلح فني (تقني) للتعبير عن رؤية معينة للأشياء تقول إن الجماعة التي تنتمي إليها هي مركز الأشياء كلها , وإن الجماعات الأخرى تقاس وتقوّم مقياساً إليها]....[وكل جماعة تغذيّ كبرياءها وغرورها وتزعم أنها الأفضل , وتمجّد آلهتها الخاصة بها وتنظر إلى الآخرين باحتقار . وتظن كل مجموعة أن أعرافها
(FALKWAYS) هي وحدها الجيدة وإذا لاحظت أن جماعات أخرى تتمتع بأعراف مختلفة, وتنظر إلى **الآخرين بعين الاحتقار** (ساق هذا الشاهد سيمون]1993,ص75[).

مثل هذا الموقف يبدو شاملاً بأشكال مختلفة تبعاً للمجموعات . وكما كتب كلود ليفي شتراوس : أنه طالما صعب على الناس رؤية تنوع الثقافات باعتباره " ظاهرة طبيعية " ناتجة عن العلاقات المباشرة بين المجتمعات] 1952[. أغلبية الشعوب المسماة بـ"البدائية " ترى أن البشرية تتوقف عند حدودها العرقية أو اللغوية , ولهذا فهي تطلق على نفسها صفة عرقية ethnonyme تعني , تبعاً للحالة , " البشر " ,"الرائعون"أو "الحقيقيون"وذلك في مقابل الأجانب الذين لا تعترف بأنهم كائنات بشرية مستقلة.

أما المجتمعات المسماة بـ"التاريخية"فتصادف الصعوبة نفسها في إدراك فكرة وحدة البشرية عبر التنوع الثقافي . العالم اليوناني-الروماني القديم كان يصف كل من لا ينتمي إلى الثقافة اليونانية- الرومانية بـ "البرابرة". وبعدها أستخدمت أوروبا الغربية عبارة "المتوحش"بالمعنى نفسه وذلك من أجل استبعاد كل من لا ينتمي إلى الحضارة الغربية، أي رميه في الطبيعة. ومن خلال هذا الموقف فإن الفرنسيين يتصرفون بالتالي تماماً"كالبرابرة" أو "المتوحشين" . وفي نهاية المطاف ألا يحق لنا الظن (الاعتقاد)مع كلود ليفي شتراوس بأن " البربري"هو قبل أي شيء إنسان يؤمن بالبرية "]1952[؟.

العرقية المركزية يمكن أن تكتسي أشكالاً مفرطة في

عدم التسامح الثقافي والديني وحتى السياسي . كما يمكنها أن تتخذ أشكالاً دقيقة وعقلانية . في ميدان العلوم الاجتماعية , يمكننا التصرف كما لو كنا نعترف بظاهرة التنوع الثقافي مع النظر إلى تنوع الثقافات على أنه مجرد تعبير عن مراحل مختلفة , وعن سيرورة حضارية وحيدة . وهكذا فإن التيار التطوري في القرن التاسع عشر الذي حينما تصور وجود "مراحل"من التطور الاجتماعي الأحادي الاتجاه, كان يسمح لنفسه بتصنيف الثقافات الخاصة وفقاً لنفس السلم الحضاري.

الاختلاف الثقافي ليس –في هذا المنظور-إلا اختلافاً ظاهرياً :وهو محكوم عليه بالتلاشي عاجلاً أم أجلا .

وبعد أن انفصلت الأنثروبولوجيا الثقافية بشكل نهائي عن هذا المفهوم أدخلت فكرة نسبية الثقافات واستحالة تراتبيّتها بشكل مسبق. وأوصت بتطبيق منهج الملاحظة المشاركة لكي تنجو من نوع من أنواع المركزية العرقية خلال إجراء التحقيق.

الفصل الثالث
انتصار مفهوم الثقافة

على الرغم من أن الظروف قد ساعدت مفهـوم الثقافة أو فكرتها على فـــرض نفســـها، إلا أن البحث في عمل الثقافة بشكل عام أو الثقافات على وجه الخصوص، لم يتطور بشـكل كبير في كل البلاد التي بدأت فيها الإتنولوجيا بـالانطلاق.وحظي هذا المفهوم بأحسن استقبال في الولايات المتحدة وفي كنف الأنثروبولوجيا الأمريكية الشــمالية وجد أفضل تعميق نظـــري لـه.في هـذا السـياق العلمي الخـاص كـان البحث في مسـألة الثقافات تراكمياً ولم يشهد بعـدها أي تراجـع.وهـذا الأمر كـان حقيقيــاً لدرجة أن الكلام"عن أنثروبولوجيا ثقافيـــة" هو الكلام نفسه من الناحية العملية.وقد بلغ التكريس العلمي ل"الثقافة" في الولايات المتحدة لدرجة اعتماد المصطلح بسرعة، بمعنـاه الأنـثروبولوجي، من قبل العلـوم المجـاورة كعلم النفس وعلم الاجتماع على وجه الخصوص.

أسباب النجاح

البحث العلمي ليس مســتقلاً تمامــاً عن الســياق الـــذي أنتجه.ويعد السياق الوطني الأمريكي سياقاً نوعياً إذا ما قيس بالسـياقات الوطنية الأوربيـة.والولايـات المتحـدة تقـدم نفسـها دائمـــاً على أنها بلد يضم المهـــاجرين من مختلف الأصـــول الثقافيـة.وبالتـالي فـإن الهجـرة في الولايـات المتحـدة تؤسس وتسبق الأمة التي ترى نفسها كأمة متعددة الأعراق.

الأسطورة الوطنية الأمريكية القائلة بـأن شـرعية المواطنة ترتبط تقريباً بالهجرة- الأميركي هو مهـاجر أو ابن مهـاجر- هي أساس الاندماج الوطني المثالي الـذي يقبل بتأهيل الجماعـات العرقية الخاصـة.وغالبـاً ما ينسـجم انتمـاء الفـرد إلى الأمة مع المساهمة المُعترف بها مع جماعة معينة.لذا فإن بعضهم يصف هوية الأميركان بأنها "صـلة وصـل"، إذ، في الواقع يمكنك أن تكون "إيطالياً أميركياً" و"بولونيـاً أميركيـاً" و"يهوديـاً أميركيـاً" الخ.وقد نتج عن هـــذا الأمر ما يمكن تســـميته ب "الفيدرالية الثقافية [شينابر 1974]، التي تسـمح باسـتمرارية معينة لا

تخلو من التغـيرات بسـبب الوسط الجديد والثقافـات وأصـول المهاجرين.ومع هذا تجدر الإشارة إلى أن الأسـطورة الأميركية تقـــود إلى اعتبـــار الهنـــود الـــذين لا ينطبق عليهم تعريف المهاجرين، والسود الذين كان تهجيرهم قسرياً، غير أمريكـيين تماماً.

وللأسـباب التاريخية نفسـها فـإن علم الاجتمـاع الأمـيركي الناشئ يفضل البحث في ظـــاهرتي الهجـــرة والعلاقـــات البيعرقية.وعلماء الاجتماع في جامعة شـيكاغو، وهي أول مركز لتعليم علم الاجتمـاع ونشـره في الولايـات المتحـدة، يضـعون مسألة الأجانب في المدينة في صلب تحليلاتهم، مساهمين في هذا بتطوير مجال أساسي بالنسـبة للمجتمعـات الحديثـة، وهو مجـال لم يتطـور في فرنسا ولم يحظ بـالاعتراف إلا في وقت متـأخر.أي في السـبعينات .وذلك لأن فرنسـا، خلافـاً للولايـات المتحدة لا تعتبر نفسها بلد هجـرة، مع أنها كـذلك بشـكل كبـير وبـــنيوي منذ النصف الثـــاني للقـــرن التاسع عشـــر.إن التمثل الواحدي للأمة مضافاً إلى تمجيد الحضارة الفرنسـية المعتـبرة نموذجاً عالمياً، يفسر جزئياً أسباب ضعف تطور التفكـير الـذي اسـتمر طـويلا حـول التنـوع الثقـافي للعلـوم الاجتماعية في فرنسـا. أما السـياق الخـاص بالولايـات المتحـدة الأمريكية فقد فضّل طـرح تسـاؤل منهجي حـول التباينـات الثقافية واحتكـاك الثقافات.

طالما وُصـــفت الأنثروبولوجيا الأميركية ب"الثقافويـــة" culturaliste وهو مصـطلح ينطـوي على إيحـاء تحقـيري.إذا أخذنا المصطلح بصيغة المفرد فإنه يبـدو تقليصـياً:والحقيقة أنه لا يوجد ثقافوية أمريكية بل ثقافويّات تمثل، إذا لم تكن إحداها مرتبطة بالباقيـات، مقاربـات نظرية متباينة ويمكن جمع هـذه الثقافويات في تيارات ثلاثة كبرى : الأول هو التيـار الـذي ورث تعـاليم بـواس بشـكل مباشـر، وينظر إلى الثقافة من زاوية التـاريخ الثقـافي.والثـاني يهتم بتوضـيح العلاقـات القائمة بين الثقافة (الجماعية) والشخصية (الفردية).أما التيار الثالث فيعـدّ الثقافة منظومة اتصالات بين الأفراد.

التاريخ الثقافي:إرث بواس

من بين الطـرق الـتي فتحها بـواس نشـير إلى البحث في البعد التـاريخي للظـواهر الثقافية الـتي سيتمسك بها خلفـاؤه المباشرون على وجه الخصـوص.وهـؤلاء، لاسـيما ألفـرد كروبر وكلارك فيسـلر، سـيجهدون في توضـيح عملية تـوزع العناصر الثقافية في المكـان. فأخـذوا عن الاتنولوجـيين"الانتشـاريين" الألمان في بداية القرن، مجموعة من الأدوات المفهومية الـتي حـاولوا تهـذيبها، لا سـيما مفهـوم "المجـال الثقـافي" aire culturelle ومفهوم السمة الثقافية trait culturel الذي يقع على عاتقه، بشكل خاص، السماح بتعريف أصـغر مكونـات

ثقافة معينــة، وهو تمــرين يبــدو في ظـاهره بسـيطاً لكنه في الحقيقة تمــرين صــعب بل وهمي طالما أنه ليس من الســهل عزل عنصر عن مجموع ثقـافي لا سـيما في المجـال الرمـزي، فكيف إذاً والحال هذه يمكن تحليله!.تقوم الفكـرة على دراسة التـوزع الفضـائي لسـمة ثقافية أو أكـثر في ثقافـات قريبة من بعضها وتحليل عملية انتشارها.وفي الحالة التي يكون فيها تلاق كبير بين السمات الثقافية المتشابهة، يمكن الكلام على"مجـال ثقـافي"وفي مركز المجـال الثقـافي تقع الخصـائص الأساسـية لثقافة معينة:وعلى محيطها تتقاطع هذه الخصائص مع السمات الناشئة عن مجالات مجاورة.

كما بيّن كرومر فإن مفهوم المجال الثقافي "يعمـل" جيـداً في حالة الثقافــات القديمة لأمريكا الشــمالية، لأن المجــالات الثقافية والزراعية تتلاقى هنا تقريبـاً.لكن في كثير من منـاطق العـالم نـرى أن طابعها فاعل وقابل للنقـاش، لأن الحـدود أقل وضوحاً ولا يمكن تعريف المجـالات الثقافية إلا بشـكل تقريـبي وانطلاقاً من عدد ضئيل من السمات المشتركة.ومع ذلــك، إذا استخدم هذا المفهوم بشكل مـرن فإننا نـرى أنه لا يخلو تمامـاً من الفائدة الوضعية [كروبر، 1952].

لقد قســونا في بعض الأحيــان على التخطيطــات النظرية والمفهومية للأنثروبولوجــيين الــذين يركــزون تفكــيرهم على الظــواهر المســماة ب"الانتشــارية" لأن الانتشـــار هو نتيجة التماس أو الاحتكاك بين مختلف الثقافات وبين حركة السـمات الثقافيــة.وإذا صـحّ أن بعض إعــادات البنــاء التاريخية خاضــعة للصــدفة أو غــير معقولة فمــردّ ذلك إلى بعض البــاحثين من دعـاة الانتشـار الواسع hyperdiffusionistes من الأوربـيين وليس الأمريكـيين.وأغلب أتبـاع بـواس الـذين تـأهلوا على دقّته المنهجية التجريبية كانوا حذرين في تأويلاتهم.

بالإضافة إلى الـتراكم المـذهل للملاحظـات التجريبية الـتي ندين بها لبواس هناك المساهمات النظرية لتيار الأنثروبولوجيا الأمريكية هذا الساعي لفهم تشكل الثقافات، وهي مساهمات ليست قليلة أبــداً.كما نــدين لهــذا التيــار بــالمفهوم الأساسي ل"النمــوذج الثقــافي" cultural pattern الــذي يــدل على المجمــوع المتكــون للآليــات الــتي تتكيف الثقافة مع وســطها (بيئتها)وقد أخذت مدرسة "الثقافة والشخصـية" هـذا المفهـوم من أجل تعميقه. أدى تركيز بواس وأتباعه أبحاثهم على ظواهر الاحتكـاك الثقـافي وبالتـالي على الاقـتراض، إلى فتح الطريق أمــــام الأبحــــاث المســــتقبلية على المثاقفة والتبــــادلات الثقافيــة.وكشــفت أبحــاثهم عن أن أشــكال الاقــتراض ترتبط بالمجموعة المُعطية والمجموعة المتلقية في الوقت نفسه.كما صاغ أولئك الكتاب فرضية، سيتم التنظير لها لاحقاً، تقول بعدم وجود اختلاف أساسي بين الإقتراض والإبــداع، على اعتبـار أن الإبداع غالباً ما يكون تغييراً، أي إعادة خلق العنصر المُقتَــرَض لوجوب تكيفه مع النموذج الثقافي للثقافة المستقبلية.

مالينوفسكي والتحليل الوظيفي للثقافة:

مثلما أدت تنظيرات الاتجاه التطوري إلى رد فعل بواس التجريبي، فقد أثارت المبالغات التأويلية لبعض دعاة الانتشارية رد فعل برونيسلاف مالينوفسكي (1884-1942) وهو الأنثروبولوجي الإنكليزي الذي ولد نمساوياً من عائلة بولونية.وقد وقف ضد أية محاولة لتدوين تاريخ الثقافة الشفوية، وطالب بالاكتفاء بملاحظة الثقافات مباشرة في حالتها الراهنة دون السعي إلى تتبع أصولها، الأمر الذي يمثل مسعى مؤقتاً لأنه لا يستند إلى البرهان العلمي.

ومن جانب آخر، انتقد مالينوفسكي تشظية الواقع الثقافي الذي تؤدي إليه بعض أبحاث التيار الانتشاري المتميز بمقاربة متحفية muséographie للوقائع الثقافية المردودة إلى سمات نجمعها ونصفها لذاتها دون أن نكون دائماً قادرين على فهم مكانتها في المنظومة الشاملة.ليس المهم أن تكون هذه السمة أو تلك موجودة هنا أو هناك بل المهم هو قيامها بوظيفة محددة في كلٍ ثقافي معين.ويستبعد دراسة تلك السمات منفصلة عن بعضها لأن كل ثقافة تشكل منظومة ترتبط عناصرها مع بعضها بعض:

"[في كل ثقافة] يقوم كل من العرف والشيء والفكرة والمعتقد بوظيفة حيوية معينة، وتضطلع بمهمة معينة وتمثل جزءاً لا يمكن استبداله في الكل العضوي"[1944].

علينا تحليل الثقافة من منظور تزامني انطلاقاً من تحليل معطياتها المعاصرة.وفي مقابل الانتشارية التي تهتم بالماضي والتطورية التي تهتم بالمستقبل، اقترح مالينوفسكي الوظيفية التي تركز على الحاضر، وهو الفسحة الزمنية الوحيدة التي يمكن للأنثروبولوجي من خلالها دراسة المجتمعات البشرية بشكل موضوعي.وبما أن كل ثقافة تشكل كلاً متجانساً، وأن كل عناصر منظومة ثقافية تنسجم مع بعضها بعض فإن هذا يجعل المنظومة متوازنة ووظيفية، وهو ما يفسر كون الثقافة تسعى للاحتفاظ بانسجامها مع نفسها.ومالينوفسكي يقلل من أهمية اتجاهات التغير الداخلي الخاص بكل ثقافة.ويعتبر أن التغير الثقافي ينشأ أساساً عن الخارج بفضل الاحتكاك الثقافي.

ولتفسير الطابع الوظيفي للثقافات المختلفة يضع مالينوفسكي نظرية ستثير الكثير من الجدل، وهي النظرية المسماة بنظرية "الحاجات" أساساً لنظرية علمية للثقافة. (عنوان أحد كتبه المنشورة عام 1944).و يرى أن من شأن العناصر المكونة لثقافة ما، تلبية الحاجات الأساسية للإنسان.ويقترض نموذجه من علوم الطبيعة، ويذكر بأن البشر يشكلون نوعاً حيوانياً. لأن الإنسان يعيش عدداً من الحاجات الفيزيولوجية (الغذاء، التناسل، الحماية، الخ..) التي تفرض مقتضيات أساسية.والثقافة هي تماماً الاستجابة الوظيفية

لتلك المقتضـيات الطبيعيـة.والثقافة تسـتجيب لها من خلال "المؤسسات"وهو المفهوم الذي يتبناه مالينوفسكي والذي يشـير إلى الحلـول الجماعية (المنظمـة)للحاجـات الفرديـة.والمؤسسـات هي العناصر المادية للثقافة وهي الوحـدات الأساسـية لأية دراسة أنثروبولوجية أما السـمات الثقافية فليست كذلك:إذ لا تتمتع أية سمة بأية دلالة إذا لم تعز إلى المؤسسة الـتي تنتمي إليهـا.ليس غـرض الأنثروبولوجيا دراسة الوقـائع الثقافية بشـكل عشـوائي معـزول، بل دراسة المؤسسـات(الاقتصـادية، والسياسـية والقانونية والتربوية ..)والعلاقات القائمة بين المؤسسات في علاقتها مع المنظومة الثقافية المندمجة فيها.

من نظرية الحاجـات هـذه الـتي تضع الأنثروبولوجيا في مـأزق، نـرى أن مالينوفسـكي يخـرج من إطـار التفكـير حـول الثقافة بمعناها الحقيقي لكي يعـود إلى دراسة الطبيعة البشرية التي يجهد في تحديد حاجاتها بشكل عشـوائي إلى حد مـا، ويضع قائمة بالوقـائع الـتي تعـزز فكرته عن الاسـتقرار المنسـجم لأية ثقافـة، وهنا تتضح حـدود الوظيفيـة:كما يتـبين شيئاً فشيئاً أنها غير قادرة على النظر في التناقضـات الداخلية والخلل الوظيفي أي الظواهر الثقافية المَرَضيّة.

ومع ذلك فإن لمالينوفسكي الفضل الكبير في بيان عجزنا عن دراسة الثقافة من الخـارج أو عن بعـد.ولم يكتف مالينوفسـكي بالملاحظة المباشـرة(الميدانيـة)إذ قـام بتنظيم systématisé استخدام المنهج الاتنـوغرافي(وصف الأعـراق) المسـمى ب"الملاحظة المشـارِكة" observation participante (وهو صاحب هذه العبارة) وهي الشكل الوحيد للتعمق في معرفة الغيرية الثقافية الـتي يمكنها الإفلات من المركزية العرقية ethnocentrisme .في اسـتطلاع مكثف وطويل يتقاسم الاتنولوجي حياة (وجود) شعب يجهد في النفوذ إلى عقليته الخاصة به من خلال تعلم لغة أهل البلاد.ومن الملاحظة الدقيقة للوقـائع الأكـثر خلـواً من الدلالة (ظاهريـاً) وهـذا يعـني أن نفهم بشـكل أساسي وجهة نظر ابن البلد الأصلي.وهذا المسعى الناشئ هو وحده القـادر بالتـدريج على إظهار العلاقـات المتبادلة بين كل الوقـائع الـتي تمت ملاحظتها وبالتالي تحديد ثقافة الجماعة المدروسة.

مدرسة ((الثقافة والشخصية))

إن الأنثروبولوجيا الأميركية الـتي طالما سـعت إلى تفسـير الاختلافـات الثقافية بين الجماعـات البشـرية قد انخـرطت تدريجياً منذ الثلاثينات في طريق جديدة.

ولأن دراسة الثقافة جرت حتى هذه الساعة بشكل مجـرد، ولأن العلاقـات القائمة بين الفـرد مع ثقافته لم تؤخذ بعين الاعتبار فقد اهتم عدد من الأنثروبولوجـيين بفهم الكيفية الـتي

تقوم من خلالها الكائنات البشرية بتجسيد ثقافتهم ومعايشتها وهم يرون أن الثقافة لا توجد كواقع"في حد ذاته" خارج الأفراد، حتى لو تمتعت كل ثقافة باستقلالية نسبية إزاء هؤلاء الأفراد.وبالتالي فالمسألة هي كيف أن ثقافتهم موجودة فيهم وكيف تدفعهم إلى الفعل.وما هي التصرفات التي تثيرها لديهم طالما أن الفرضية تقوم تماماً على أن كل ثقافة تحدد أسلوباً معيناً للتصرف المشترك بين الأفراد المشاركين في ثقافة معينة.وهنا قد يكمن ما يشكل وحدة الثقافة ويجعلها نوعية بالنسبة للثقافات الأخرى.إذ ينظر المرء إلى الثقافة دائماً على أنها كلّ وأن الاهتمام يتركز دائماً على الانقطاعات التي تحدث بين مختلف الثقافات لكن طريقة التفسير تتغير.

كان إدوارد سابير (1884-1939) E Sapi من أوائل الذين أسفوا لإفقار الواقع الذي رأى سببه في محاولات إعادة تكوين انتشار السمات الثقافية.ويرى أن الموجود ليس العناصر الثقافية التي تنتقل كما هي من ثقافة لأخرى بمعزل عن الأفراد.، وهي السمات الخاصة بكل ثقافة ومن شأنها تفسير الاقتراض الثقافي [1949].وقد تكون تيار ثقافي وُصف بمدرسة "الثقافة والشخصية" مارس تأثيراً كبيراً على الأنثروبولوجيا الأميركية.لا شك أن هذا المصطلح ينطوي على بعض المبالغة نظراً للتنوع الكبير في توجهات الباحثين ومناهجهم. فبعضهم يميل إلى القول بتأثير الثقافة على الفرد، وآخرون يميلون إلى رد فعل الفرد إزاء الثقافة.ومع ذلك فهم يشتركون في الاهتمام بالمكتسبات التي تم إحرازها في علم النفس العلمي والتحليل النفسي ويتسمون بالانفتاح على تعددية المعارف.ومع ذلك فإن إشكاليتهم تقلب المنظور الفرويدي، حيث لا يرون أن الليبيدو هو الذي يفسر الثقافة، بل على العكس فإن عُقد الليبيدو يمكن تفسيرها من خلال أصلها الثقافي.

إن المسألة الأساسية التي يطرحها باحثو هذه "المدرسة" على أنفسهم هي مسألة الشخصية. وتساءلوا عن آلية التغيير التي تقود أولئك الأفراد، ذوي الطبيعة المتشابهة في البادية إلى اكتساب أنماط مختلفة من الشخصية التي تتميز بها جماعات معينة. وفرضيتهم الأساسية هي أنه ينبغي على تعددية الثقافات أن ترتبط بتعددية أنماط الشخصية.

روث بينديكت و (الأنماط الثقافية)

كرّست روث بينديكت، (1887-1948)، التي كانت تلميذة بواس ثم مساعدة له، جزءاً كبيراً من أعمالها لتحديد "أنماط ثقافية" تتسم بتوجهاتها العامة واختيار تلك الأنماط للانتقاءات ذات الدلالة المسبقة من بين الخيارات الممكنة.وضعت بينديكت فرضية وجود "قوس ثقافي"يتضمن كل الإمكانيات الثقافية في المجالات كلها على اعتبار أن كل ثقافة غير قادرة

على تحقيق سوى جزء خاص من هذا القوس الثقافي، وبالتالي تظهر الثقافــات المختلفة محـــددة ب"نمـــط" أو بأســـلوب معيّن.وهذه الأنمـاط من الثقافـات الممكنة لا توجـد بعـدد غـير محدود بسبب حدود "القوس الثقـافي"وبالتـالي يمكن تصـنيفها بعد أن يتم تحديــدها.وإذا كــانت بينيـــديكت مقتنعة بنوعية كل ثقافة فإنها تؤكد على أن تنــوع الثقافــات يمكن رده إلى عــدد معين من الأنماط المحددة.

واشــتهرت بينيــديكت على وجه الخصــوص، باســتخدامها المنهجي لمفهوم النمط الثقافي pattern of culture (الذي سيكون عنوان أشهر كتبها الصادر عام 1934) مع أنها لم تكن مؤلفته بـالمعنى الحقيقي للكلمـة. لأن فكرته كـانت موجــودة سابقاً عند كل من بـواس وسـابير.وهي تـرى أن الثقافة تتمـيز بنموذج pattern خاص بها أي بشـكل معين وأسـلوب ونمـوذج خاصين.وهذا المصطلح الـذي لا مكـان له في اللغة الفرنسـية، يقتضي فكرة وجود كل متجانس ومنسجم.

وبالتــالي فـــإن كل ثقافة هي متجانسة لأنها تنســجم مع الأهداف الـتي تسـعى إليها وهي أهـداف مرتبطة بخياراتها من مجموعة الخيــارات الثقافية الممكنـــة.ولا تســـعى إلى هـــذه الأهــــداف بعلم الأفــــراد بل من خلالهم بفضل المؤسســـات (لاسـيما التربوية) الـتي ستشـكل كل التصـرفات المتفقة مع القيم المهيمنة الخاصة بهـا.وبالتـالي فـإن ما يحـدد ثقافة معينة ليس حضـور أو غيـاب سـمة أو عقـدة أو سـمات ثقافية بحد ذاتها، بل في توجهها الشامل في هـذا الاتجـاه أو ذاك، إنه نمط فكرها وفعلها المنسـجم.الثقافة ليست مجـرد مراكمة سـمات ثقافيـــة، إنما هي شـــكل متجـــانس لتراكبها كلها مع بعضـــها بعض.وكل ثقافة تقدم للأفراد مخططاً غير واع لكل نشـاطات الحياة.

بالنتيجة فإن الوحدة الدالة التي ينبغي دراستها هي الشكل الثقافي configuration culturellr من أجل إدراك منطقها الـــداخلي.وقد أوضـــحت بينيـــديكت منهجها من خلال دراسة مقارنة لنموذجين ثقـافيين متناقضـين هما نمـوذج هنـود بويبلو في المكسـيك الجديـدة لاسـيما شـعب الـزوني(وهو شـعب محافظ ومسالم ومتضامن مع بعضه بشكل عميق، كما يحـترم الآخرين وهو معتدل في التعبير عن مشاعره) ونموذج جيرانهم هنود السهوب ومنهم شعب الكواكيوتل kwkiutl (وهو شـعب طموح، فردي وعدواني بل وعنيف ويميل إلى التمــيز بالعاطفة الجياشـــة): فوصــفت الأول بأنه نمــوذج "أبولــوني" والثــاني "نمـوذج ديونيسـي"(الإحالة إلى نيتشه واضـحة هنـا) وبينت أن ثقافـــات أخـــرى ترتبط بهـــذين النمـــوذجين وبينهما أنمـــاط وسيطة[بينيديكت، 1934].

في الفـترة نفسـها الـتي عاشت فيها بينيـديكت اختـارت مـــــارغريت ميد (1901-1978)M. Mead توجيه أبحاثها إلى الطريقة الـتي يتلقى الفـرد من خلالها ثقافته والنتـائج المترتبة

على تكـون الشخصـية. وقـررت أن تضع عملية النقل الثقـافي وإخضاع الشخصية لضـوابط المجتمع socialisationفي مركز تفكراتها واســتطلاعاتها.وبالتــالي فقد قــامت بتحليل ظــواهر اســتقرار الثقافة في الفــرد لتفســير المظــاهر المهيمنة في شخصيته التي يكمن سببها في عملية الاستقرار هذه.

وأهم أبحاث ميد في هـذا المجـال هو ذلك الـذي قادها إلى أوقيانوسيا حيث تعرفت على ثلاثة مجتمعات في غينيا الجديـدة هي مجتمع الأرابش Arapesh ومجتمع المونـــــــــدوغومور Mundogomore ومجتمع الشـــامبو يليChambuili[ميـــد، 1935].ومن خلال هـذه الحـالات الثلاث بينت أن الشخصـيتين المذكرة والمؤنثة اللـتين نظن أنهما موجودتـان في العـالم كله وأنهما ميزتان بيولوجيتـــان، لاوجـــود لهما كما نتصـــورهما في المجتمعـــات كلهـــا، بل هنـــاك ما هو أكـــثر من هـــذا، فبعض المجتمعــــــــات تتمتع بمنظومة تربوية ثقافية لا تهتم بمقابلة الصبيان بالبنات على مستوى الشخصية.

عند الأرابش يبــدو كل شــيء منظمــاً منذ الطفولة الأولى حيث يــــربى كل من الرجل والمــــرأة على أن يكونا لطيفين وحساسين ومحبين لخدمة الآخرين.بينما عند المونـدوغور، فــإن نتيجة منظومة التربية تؤدي إلى التنـافس والعدوانية سـواء بين الرجــال أو بين النســاء أو بين الجنســين.المجتمع الأول يــدلل الطفل دون تميــيز بين الجنســين، أما الثــاني فــيربي أطفاله بطريقة قاسية لأنهم غير مرغوب فيهم سواء أكــانوا صــبياناً أم بنات.هـذان المجتمعـان ينتجـان، من خلال منهجيهما الثقـافيين، نموذجين متناقضين من الشخصية.وفي المقابل يشـترك هـذان المجتمعـــان في نقطة واحـــدة:باعتبارهما لا يمــيزان بين "علم نفس أنثوي"و"علم نفس ذكري"فهما لا ينتجان شخصــية نوعية ذكرية أو أنثويــة.وفقــاً للمفهــوم الســائد في مجتمعنــا، يبــدو الأرباشــي، ذكــراً كــان أم أنــثى، متمتعــاً بشخصــية أنثوية أما الموندوغومورية أو المونـــدوغوموري فيتمتعـــان بشخصـــية ذكرية.لكن عـرض الوقـائع على هـذا النحو من شـأنه أن يـؤدي إلى معنى مضاد.

على عكس ما سـبق، فـإن الشـامبوليين، وهم المجموعة الثالثـة، فيفكـرون مثلنا أي أن الرجـال والنسـاء يختلفـون عن بعضـــــــهم اختلافـــــاً عميقـــــاً من حيث نفســــــيتهم psychologismeلكنهم يختلفـــــون عنا في قنـــــاعتهم أن المرأة، بطبيعتها، هي صـاحبة المبـادرة وديناميكية ومتضـامنة مع أفراد جنسها وغير باطنية أما الرجل فهو حسـاس وأقل ثقة بنفســه، يهتم كثــيراً بمظهــره الخــارجي وســريع الغــيرة من نظرائه.والسبب هو أن شعب الشامبو لي يـرى أن النســاء هن من يمسك بالسـلطة الاقتصـادية ويقمن بتـأمين ما هو أساسي لحيــاة الجماعة بينما يتوجه الرجــال أساســاً، إلى النشــاطات الطقسية(الاحتفالية) والجمالية التي غالبـاً ما تضـعهم في حالة تنافس مع الآخرين.

إن سمات الشخصية التي نصفها بالذكورة أو الأنوثة يتحـدد عــدد كبــير منها إن لم يكن كلها بــالجنس وبطريقة ســطحية كالملابس وأشـكال التصـرف وقصة الشـعر التي تفرضـها على هذا الجنس أو ذاك.[(1935)1963، ص252)].

وبالتـــالي لا يمكن تفســير الشخصــية الفردية بخواصــها البيولوجيــة(كــالجنس على ســبيل المثــال) بل ب"النمــوذج" الثقــافي الخــاص بمجتمع معين يحـدد تربية الطفـل.بـدءاً من اللحظات الأولى يتشبع الفرد بهذا النمـوذج عن طريق منظومة من المحرّضات والممنوعـات المصـاغة بشـكل صـريح أو غـير صــريح، تقـوده بعد أن يصــبح راشــداً، للتقيد بشــكل لاواع بالمبــادئ الأساسـية للثقافـة.هـذه العملية هي الـتي سـماها الأنثروبولوجيون بالتثقيف الداخلي enculturation، .وبما أن بنية الشخصـــية الراشـــدة تنتج عن نقل الثقافة عـــبر التربية فستتكيف من حيث المبدأ مع نموذج هذه الشخصـية.والشـذوذ النفسي الموجـــود والظـــاهر المعـــالم في أي مجتمع لا يمكن تفسـيره بالطريقة نفسـها وليس بشـكل مطلـق(شـامل) إنما بشكل نسبي باعتبـاره[أي الشـذوذ] نتيجة لعـدم تكيف الفـرد المســمى ب"الشــاذ" مع التوجه الجــوهري لثقافتــه(شــعب الارابش أناني وعدواني، وشعب المونـدوغور هو شـعب لطيف وغيري).بالتالي هناك علاقة بين النموذج الثقـافي ومنهج التربية ونمط الشخصية المُهيمن.

لينتون كاردينر و(الشخصية الأساسية)

يـــرى الأنـــثروبولوجيون المنتمـــون إلى مدرسة "الثقافة والشخصـــــــية" أنه لا يمكن تحديد الثقافة إلا من خلال البشر الــذين يعيشــونها.صـحيح أن الفــرد والثقافة يشـكلان واقعين متمــايزين لكن لا يمكن فصــلهما عن بعضــهما البعض ويــؤثر أحـــدهما على الآخر كما لا يمكن فهم أحـــدهما إلا في علاقته بالآخر.

لكن الأنثروبولوجيين لا يتوقفون إلا عند ما هو مشـترك في نفس الفـــرد بين أعضـــاء الجماعة نفســها.في الواقع يتعلق المظهر الفردي للشخصـية بفـرع معـرفي آخر هو علم النفس. هذا المظهر المشترك، في الشخصـية يسـميه رالف لينتـون (1893-1953) "الشخصـية الأساسـية" وهو يـرى أنها تتحـدد مباشرة بالثقافة التي ينتمي إليها الفـرد.لينتـون لا يجهل تنـوع النفســـيّات psychologies الفرديـــة. ويظن أن مجموعة الاختلافـات النفسـية يمكن العثور عليها في أية ثقافـة.وهو أمر يصح على ثقافة معينة وما هو صـحيح في هـذه الثقافة أو تلك هو هيمنة هذا النمط أو ذاك من أنماط الشخصية,وفي تطـويره لأبحـــاث بينيـــديكت وميد رأى لينتـــون من خلال اســـتطلاعاته المبدئية في جـــزر مـــاركيز ومدغشــقر أن كل ثقافة تفضل من كل الأنماط الممكنة نمط الشخصية التي يصبح عنـدها "عاديـاً"

(متفقــاً مع المعيــار الثقــافي وبالتــالي معــترف به بأنه نمط عادي.هذا النمط العادي هو "الشخصية الأساسية"، بمعـنى آخر هو "الأساس الثقافي للشخصية"(وفقاً للعبـارة الـتي سـتتحول في عـام 1945 إلى عنـوان لأحد كتبـه).كل فـرد يكتسب هـذه الشخصية من خلال منظومة التربية الخاصة بمجتمعه.

وجه المسألة هذا-اكتسـاب الشخصـية الأساسـية من خلال التربيــة- شــكل معظم الأبحــاث النوعية الــتي أجراها أبــرام كـــــــــــــاردينر Abram Kardiner (1891-1981)، وهو محلل نفسي مؤهل وتعاون بشكل وثيق مع لينتــون..وقد درس كيفية تكـون الشخصـية الأساسـية عند الفــرد عــبر ما يســميه "المؤسســات الأوليــة" الخاصة بكل مجتمـع(وأولها العائلة والمنظومة التربويـة) وكيفية تـأثير هـذه الشخصية على ثقافة الجماعة عبر إنتاجهـا-عن طريق نـوع من آلية الإسـقاط)"مؤسسـات ثانويـة"(منظومـات قيم ومعتقـدات على وجه الخصــوص) تعــوّض الإحباطــات الــتي تســببها المؤسســات الأولية الــتي تــؤدي إلى تطــور الثقافة بشــكل ملموس[كاردينر، 1939]

أما لينتــون فقد جهد لتجــاوز المفهــوم الجامد للشخصــية الأساسية.وكان يأخذ على بينديكت الاختزال الـذي كـانت تقـوم به من خلال ربطها الثقافة بنمط ثقــــــافي واحد يرتبط بنمط ســلوكي مهيمن.ويــؤمن أن الثقافة الواحــدة من شــأنها أن تتضمن في الوقت نفسه عـدة "أنمـاط"عادية من الثقافـة، لأن عدة منظومات قيمية تتعايش في عدد من الثقافـات.ثم ينبغي النظر بعين الاعتبار، كما يقول لينتون، إلى تنـوع القـوانين في كنف المجتمع الواحــد.والفــرد غــير قــادر على أن يجمع كل الثقافة التي ينتمي إليها ولا يملك معرفة تامة بثقافته.كما أنه لا يعرف من ثقافته إلا ما هو ضروري لـه لكي يتوافق مع قوانينها (الجنس، العمر، الوضع الاجتماعي الخ) ليقـوم بـأدوار اجتماعية تنتج عنها.ووجود قوانين مختلفة يقـود في نهاية الأمر إلى هـذه التنوعات الدالـة، إلى حد مـا، على الشخصـية الأساسـية وهي "الشخصيات القانونية "[لينتون 1945].

وتــابع كل من لينتــون وكــاردينر تفكراتهمــا حــول الفعل المتبادل بين الثقافة والفـرد فقـالا بـأن الفـرد ليس مسـتودعاً سلبياً لثقافته.ويعرّف كـاردينر الشخصـية الأساسـية على النحو التالي:

"هي تمظهر ســيكولوجي خــاص يتعلق بــأفراد مجتمع معين وتبـدى في أسـلوب معين من السـلوك الذي ينمّق الأفراد تنوعـاتهم(اختلافـاتهم) بمقتضـاه" [1939] .

إن أي فـرد كـان، ولأنه فـرد فريد في حد ذاته وله سـماته الخاصة بــه(حــتى لو كــانت تلك الســمات نفســية تتضــمن الشخصــية الأساســية إلى حد مــا) ويتمتع بقابلية أساســية، باعتباره كائناً إنساناً، على الابتكار سيشارك(الفـرد) في تغيـير

ثقافته بشكل لا يبدو، في أغلب الأحيان، ملحوظاً، كما يشارك بعدها في تغيير الشخصية الأساسية.بعبارة أخرى، ، لكل فرد طبيعته الخاصة في فهم وعيش ثقافته مع بقائه مطبوعاً بطابعها.إن تراكم التنوعات أو الاختلافات الفردية، بدءاً بالموضوع المشترك الذي يكون الشخصية الأساسية يسمح بتفسير التطور الداخلي لثقافة معينة، وغالباً ما يتم هذا التطور وفق إيقاع بطيء.

إن مختلف الاعتبارات السابقة تبين عدم إمكانية خلط النتائج التي توصل إليها كل من لينتون وكاردينر حول الشخصية الأساسية بالنظريات الرومانتيكية حول " روح"الشعوب و"عبقريتها".ولا يعني انطلاق الأنثروبولوجيين الاميركيين من التساؤل الذي بدأ به الكتّاب والفلاسفة الألمان، على وجه الخصوص، حول الطابع الأساسي لكل شعب لايعني، مع ذلك، أنهم يقدمون الاجوبة نفسها.إذ إنّ لدى كل من لينتون وكاردينر مفهوماً مرناً حول الانتقال الثقافي الذي تحل التنوعات الفردية محله بالإضافة إلى كونه لا يهمل مسألة التغير الثقافي.وبالتالي فإن مقاربتهما للثقافة وللشخصية هي مقاربة ديناميكية أكثر منها سكونية.

دروس الأنثروبولوجيا الثقافية

خضعت أعمال الأنثروبولوجيا الثقافية الأميركية لعدة انتقادات منها ما هو مشروع في حد ذاته، في المناقشة العلمية.لكن ما هو أقل مشروعية هو ذلك العرض الاختزالي الذي تعرض من خلاله لأنك تراه أحياناً عرضاً كاريكاتورياً في فرنسا لا سيما حيث تُعرض أطروحات الثقافويين culturalistes .

وأكثر وجه من أوجه هذا العرض قابلية للجدل هو طابعه التعميمي.فيقدمون الثقافوية على أنها منظومة نظرية واحدة في الوقت الذي يكون فيه الأصح هو الحديث عن "ثقافويات". وهناك مجموعة من الانتقادات التي وجهت إلى الثقافوية دون أن تحدد أن عدداً كبيراً منها قد صيغ أولاً من قبل ثقافويين ضد ثقافويين آخرين.وقد شهدت الأنثروبولوجيا الثقافية نقداً داخلياً واسعاً.لقد عُرضت المقترحات الثقافوية تدريجياً وصححت بعض المقترحات السابقة.وإذا نظرنا إلى أغلب الباحثين بشكل منفرد سنرى تطورات ملموسة لفكرهم طيلة ممارستهم لمهنتهم.

هناك الاتجاه الذاتي essentialiste أو الجوهري الذي يقوم على فهم الثقافة باعتبارها واقعاً في حد ذاته-وهذا ما أخذ على الثقافويين- هو نقد لا ينطبق بالفعل على كروبر الذي كان يرى أن الثقافة ناتجة عن مجال "فوق عضوي" يحدد مستوى مستقلاً للواقع ويخضع لقوانين خاصة وبالتالي فهو يعزو إليه وجوداً خاصاً مستقلاً عن وجود الأفراد ويفلت من

رقابتهم[كروبير، 1917].واحتفظت بينديكت بشيء من مفاهيم الاتجـاه الـذاتي، إذ كـانت تعتقد أن الثقافة تتجه إلى هـدف له علاقة بتوجه النمط الخــاص بها دون علم الأفــراد.لكن غالبية أنــثروبولوجي مدرسة "الثقافة والشخصــية" تحركـوا في وجه المخاطر الناجمة عن إعادة تعريف الثقافة.وتؤكد مارغريت ميد بشــكل واضح على أن الثقافة هي شــيء مجــرد(لكن هــذا لا يعـني أنها وهم).ما هو موجـود، كما تقـول، هم الأفـراد الـذين يخلقون الثقافة وينقلونها ويغيرونهـا.الأنـثروبولوجي لا يسـتطيع ملاحظة الثقافة على الأرض، فما يلاحظه ليس ســـــــوى تصـرفات فرديـة.كل جهد الثقـافويين القريـبين من ميد انصب في نهاية الأمر على فهم الثقافات انطلاقاً من تصرفات الأفراد الذين "هم الثقافة" بحسب تعبير ميد.

ومن الاتهامات الموجهة إلى الثقافوية ما يقول أنها قدمت مفهوماً سكونياً جامـداً للثقافـة.وسـبق أن بيّنا أن هـذا النقد لا يقــوم على أســاس صـحيح.الثقــافويون لا يؤمنــون باســتقرار الثقافويات ويهتمون بالتطورات الثقافية ويسعون إلى تفسيرها من خلال عملية الاختلافــــــات الفردية في اكتســــــاب الثقافة.والفرد الذي ينتج حياة نفسية خاصة به "يقـوم بإعـادة تفســــــير"ثقافته على وجه الخصــــــوص تبعــــــاً لتاريخه الشخصـي.ومجمـوع التـأويلات الفردية كلها مضـافة إلى فعلها المتبادل هي التي من شأنها تطـوير الثقافـة.وتشـدد مـارغريت ميد كثـــــيراً على حقيقة أن الثقافة ليست "مُعطى" يتلقاها الفـــرد بشـــكل كليّ دفعة واحـــدة من خلال التربية .ولا تنتقل الثقافة كالمورّثات (الجينات).لكن الفـرد يمتلك ثقافته تـدريجيا خلال حياته وفي كل الأحـوال، فهو لا يسـتطيع اكتسـاب ثقافة المجموعة التي ينتمي إليها كلها أبداً.

إن النقاش الأكـثر جوهرية حـول الأنثروبولوجيا الثقافية هو ذلك الـــذي يتعلق بالمقاربة النســبية للثقافــات ويشـــدد على تعدديتها أكثر من تشديده على وحدتها.وترى هـذه المقاربة أن الثقافــات تُعامَل على أنها كليّــات نوعية بعضــها مسـتقل عن البعض الآخـر، وبالتـالي ينبغي على الثقافة أن تُـدرس لـذاتها وضمن منطقها الخاص بهـا.والمسـألة كلها تكمن في معرفة ما إذا كانت هـذه النسـبية الثقافية تشـكل ضـرورة منهجية أم هي مفهـوم نظـري.الأنـثروبولوجيون الثقـافويون يكتنفهم الغمـوض أحيانـاً حـول هـذه المسـألة.فقد كـانت النسـبية في بـدايتها مع بواس عبـارة عن رد فعل منهجي ضد التطوريـة.وهـذا لا يعـني الزعم بـأن الثقافـات المختلفة هي بـالقطع غـير قابلة للمقارنة مع بعضها بعض.لكن لا يمكن إجراء هذه المقارنة إلا بعد القيام بدراسة كل ثقافة لـذاتها بشـكل كامـل. لا ريب أننا واهمـون إذ نعتقد بقـــدرتنا على مماهـــاة ثقافة خاصة بســـهولة مع ثقافة أخــرى وتفصـيل حـدودها وتحليل الكيفية الـتي لا تُخـتزل فيها ثقافة إلى أخــرى..وكـذا الأمر على المسـتوى المنهجي، إذ من المفيد أحياناً بل من الضروري أن نتصــرف "كما لــو" أن ثقافة

خاصة كانت توجد كماهية منفصلة وتتمتع باستقلالية حقيقية حتى لو لم تكن تلك الاستقلالية، في الواقع، إلا استقلالية نسبية إزاء الثقافات الأخرى المجاورة.

لا شك في أن الثقافويين لم ينجحوا في تحديد طبيعة "الثقافة" بشكل نهائي كما يقول كروبير[1952] .ويبقى النقاش مفتوحاً.وهو نقاش لم تتوقف الأنثروبولوجيا الثقافية الأميركية عن المشاركة فيه واستمرت في متابعة أبحاثها بشكل يغلب الابتكار عليه.ودروس الثقافوية أو الثقافويات غنية بالتعاليم.ولم يعد اليوم ممكناً تجاهل وجود أشكال أخرى للعيش والتفكير وأنها ليست تجليّات أساليب قديمة من أي نوع، كما أنها ليست تجليات أي نوع من أنواع "الوحشية" أو "البربرية".ونحن ندين لتلك الدروس في أنها وضحت التجانس النسبي بين المنظومات الثقافية كلها.وكل منظومة هي تعبير خاص وأصيل لكل المنظومات الأخرى، عن إنسانية واحدة.

ساهم الباحثون الثقافويون كثيراً في جلاء الغموض القائم بين ما ينشأ عن الطبيعة(عند البشر) وعن الثقافة وكانوا شديدي الانتباه إلى ظواهر خلط الثقافة بالمعنى الحقيقي للعبارة، مبينين أن الجسد نفسه من صنع الطبيعة.ويفسرون هذا بقولهم إن الثقافة "تفسر" الطبيعة وتقوم بتغييرها.حتى الوظائف الحيوية للإنسان كالأكل والنوم والجماع والوضع "تمليها" الطبيعة، بالإضافة إلى التغوّط والتبوّل والمشي والركض والسباحة الخ. إن هذه الممارسات التي هي من شأن الجسد تبدو طبيعية بما لا يقبل الشك، وهذا ما برهن عليه مارسيل ماوس عام 1936 في دراسته حول "تقنيات الجسد" حيث يقول:" ***إن المرء يختلف في طريقة جلوسه ونومه ومشيه من ثقافة لأخرى.ولا يمكننا ملاحظة الطبيعة عند الإنسان إلا بعد أن تقوم الثقافة بتغييرها.***

وندين لمدرسة"الثقافة والشخصية" لتوضيحها أهمية التربية في عملية التميّز الثقافي.فالتربية ضرورية للإنسان وحاسمة بالنسبة له لأن الكائن البشري لا يملك عملياً، أي برنامج وراثي يوجه سلوكه.والبيولوجيون أنفسهم يقولون إن البرنامج "الوراثي" الوحيد للإنسان هو برنامج التقليد والتعلم، وبالتالي فإن الفروق الثقافية بين الجماعات البشرية تُفسّر في جزء كبير منها بالمنظومات المختلفة للتربية التي تتضمن مناهج تربية élevage الرضّع (الرضاعة، العناية بالجسد، طريقة النوم، الفطام، الخ) تختلف بشدة من جماعة لأخرى.

وجهد ثلاثة باحثين أمريكيين في تفسير وجود طقوس اليافعين في فترة بلوغهم سن الرشد في بعض المجتمعات وغيابها في مجتمعات أخرى.وظنّ هؤلاء الباحثون أنهم قادرون على إقامة علاقة بين الارتباط الوثيق بالأم في فترة الطفولة المبكرة وبين شرعنة هذه الطقوس.فهناك حيث تنظيم النوم يتطلب أن ينام الطفل والأم معاً واستبعاد الأب لعدة أشهر

وربما لعـدة سـنوات عن المخـدع الـزوجي، فـإن طقـوس الإدخال، وهي ذروة التأهيل التربوي، تتسم بصرامة خاصـة.في هـذه الحالة يتم كل شـيء كما لو أن الآبـاء، في فـترة نضـوج أبنائهم النفسي، يقررون إبعادهم عن تأثير الأم وتأكيد سلطتهم عليهم للحيلولة دون قيامهم بـأي تمـرد ويقومـون بـدمجهم في عالم الذكورة[وايتنغ، كلوكهون، أنتوني 1958].

هناك عدد كبير من الباحثين اللاحقين لم يرغبوا في الانتماء إلى الاتجاه الثقافوي ولايمكن حسـابهم عليـه، هـؤلاء استـفادوا من أعمال الأنثروبولوجيين الأمريكيين في مجال التربية.وبينت جاكلين رايان أن تربية الطفل الصغير وولـف(السـنغال) تفضل أخذ العلاقة بـالآخر بعين الاعتبـار .وخلافـاً لما نـراه في المجتمعـات الغربية المعاصـرة، فـإن تربية وولف تجهد في تجنب تميـيز (فردنـة) singularisation الطفل من أجل تشجيع اندماجه الاجتماعي.لذا لانقدم المديح للأطفـال ولا إلى الأهل بشأن أطفالهم أو لا تقوم بها إلا بشكلٍ مدروس.بالنسـبة لجماعة وولف يمكن للمـدح أن يكـون شـؤماً لأنه يشـجع على تخصـيص الطفل وبالتـالي على تهميشـه.والعلامـات الوحيـدة المقبولة بالنسـبة للأطفـال هي تلك الـتي تشـير إلى ما يمكن "تفسـيره كعلامـات انـدماج اجتمـاعي على طريق التحقق في سلوكهم"[رايان، 1979، ص 141].إن علم تربية وولف يقوم أساسـاً على تربية التواصـل، وتعلم الاسـتخدام الاجتمـاعي الشـديد الترمـيز للكلام هو "تعلم قواعد العلاقـات الاجتماعيـة[المرجع السـابق، ص 142].وفي نهاية المطـاف فـإن المكتسـبات الاجتماعية أهم من المكتسـبات التقنية الـتي تعلمها بشـكل غـير منهجي، وأهم من التفتح الشخصي"للطفل.

لقد اغتنى مفهوم الثقافة كثيراً بفضل الثقافويات المختلفة ولم تعد الثقافة تظهر كمجـرد مجموعة من السـمات المتفرقة بل كمجمـوع منظم من العناصر المترابطة فيما بينها وشـكلها يساوي في أهميته مضمونها إن لم يكن أكثر .

ليفي شتراوس والتحليل البنيوي للثقافة

لم تتمكن الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية من تكوين أتبـاع كثيرين لها في فرنسا، إلا أن ليفي شتراوس عـاد إلى موضـوع الشمولية الثقافية التي يعرّفها على النحو التالي:

"يمكن اعتبـار الثقافة كمجموعة من المنظومـات الرمزية الـتي تحتل المرتبة الأولى فيها اللغة وقواعد الـزواج والعلاقـات الاقتصـادية والفن والعلم والدين.وهذه المنظومات كلها تهدف إلى التعبير عن بعض أوجه الواقع المادي والواقع الاجتماعي وكـذلك العلاقـات الـتي يقيمها هـذان النمطـان مع بعضـهما بعض وتلك الـتي تقـوم بين المنظومـات الرمزية

نفســــــــــــــــــــها مع بعضــــــــــــــــــــها [1950، صXIX].

لقد ســــبق وأن اطلع شــــتراوس على أعمــــال زملائه الأمريكــيين، وخلال الحــرب العالمية الثانية وبعــدها، أي خلال الفترة بين 1941 إلى عام 1947 أقـام في الولايـات المتحـدة فــترة طويلة حيث تشــرب بأعمــال الأنثروبولوجيا الثقافية لا سيما أنثروبولوجيا بواس وكروبير وبينيديكت.

وأخذ ليفي شــــتراوس أربع أفكــــار أساســـية من روث بينيـديكت.أولها فكـرة أن الثقافـات المختلفة تتحـدد بنمـوذج معين pattern، والثانية هي أن عدد أنماط الثقافات الممكنة محـدود.وثالثـاً، اعتبـار أن دراسة المجتمعـات ا"لبدائيـة" هي أفضل منهج لتحديد التركيبــات combinaisons الممكنة بين العناصر الثقافيـة.وأخـيراً يمكن دراسة هـذه التركيبـات في حد ذاتها بمعـــــزل عن الأفــــراد المنتمين إلى الجماعة الــــتي تبقى[التركيبات] غير واعية بالنسبة لها.

ويتضح إرث بينــديكت في الســطور التالية المــأخوذة عن كتاب ليفي شتراوس : ***مدارات حزينة:***

يتمـيز مجمـوع أعـراف شـعب ما دائمـاً بأسـلوب معين، وهــذه الأعــراف تشــكل منظومة معينة وأنا مقتنع بــأن عــدد هــذه المنظومـات محــدود وأن المجتمعات البشرية، شأنها شأن الأفراد في ألعابهم وأحلامهم أو هـذيانهم-لا تنشأ أبـداً بشـكل مطلـق، لكنها تكتفي باختيــار بعض التركيبــات في مســرد مثـالي حيث يمكن إعـادة تشـكيلها.ويمكننا من خلال وضع كشف بكل الأعـراف الـتي تمّت ملاحظتها وتلك التي نتخيلها في الأساطير، والـتي تـوحي بها ألعـاب الأطفــال والبــالغين وأحلام الأفــراد الأصــحّاء أو المرضى والتصــرفات النفســية المَرَضــيّة، (يمكننا)وضع جـدول دوري يشـبه جـدول العناصر الكيميائية حيث قد تظهر الأعــراف الحقيقية أو الممكنة فقط مجموعة في عــائلات وحيث لا يعــود بإمكاننا إلا الاعـتراف بتلك الـتي اعتمـدتها المجتمعـات بشـكل فعلي [1955، ص 203].

على الـرغم من وراثة فكر ليفي شـتراوس لبعض من فكر الأنثروبولوجــيين الثقــافيين الأمريكــيين إلا أنه يتمــيز عن ذلك الفكر من خلال سعيه لتجاوز المقاربة الذاتية particulariste للثقافات.وأراد ليفي شـتراوس من دراسـته للتنوعـات الثقافية تحليل (ظــاهرة)عــدم تغيّر الثقافــة.ويــرى أنه لا يمكن فهم الثقافــات الخاصة دون الرجــوع إلى الثقافــة"الــتي هي رأس المــال المشــترك" للبشــرية الــتي تمتح الثقافة منها لوضع نماذجها النوعيـة.وما يسـعى ليفي شـتراوس إلى اكتشـافه في

تنـوع الإنتاجـات البشـرية هو المقـولات catégories والبـنى اللاواعية للعقل البشري.

تطمح الأنثروبولوجيا الــتي ينــادي بها ليفي شــتراوس إلى الكشف عن "الثـوابت" ومن ثم تصـنيفها.والثـوابت هي المـواد الثقافية التي تتشابه دائماً من ثقافة لأخرى، وعدد هذه الثوابت محدود حتمـاً لأن النفسية البشـرية واحـدة.في الـوقت الـذي تحل فيه الثقافة محل الطبيعـــة، أي في مســـتوى الشـــروط العامة جــداً لعمل الحيــاة الاجتماعية يمكن إيجــاد القاعــدات العامة التي تشـكل في الـوقت نفسه مبـادئ لازمة للحيـاة في المجتمـــع.فمن طبيعة الإنســـان أن يعيش في مجتمـــع، لكن تنظيم الحيـاة في مجتمع سـببه الثقافة ويقتضي وضع قاعـدات اجتماعية.وأكثر الأمثلة دلالة على هذه القاعدات الشاملة الــتي تقوم البنيوية بتحليلها هو تحريم جماع المحارم الذي يقوم على ضرورة المبادلات الاجتماعية.

تضـــطلع الأنثروبولوجيا البنيوية بمهمة العثـــور على ما هو ضـروري للحيـاة الاجتماعيـة، أي الكليّـات الثقافية أو، بعبـارة أخـرى، ما قبليات المجتمع البشـري.وانطلاقـاً من هنا توضع البنـــاءات structurations الممكنة والمحـــدودة عـــددياً، للأدوات الثقافية matériaux culturels أي ما من شـــأنه خلق التنوع الثقـافي الظـاهر بعيـداً عن ثبـات المبـادئ الثقافية الأساسية.ولعـرض هـذه العلاقة بين عالمية الثقافة وخصوصـية الثقافات يستخدم ليفي شتراوس مجاز لعبة الورق:

الإنسان يشبه اللاعب الممسك بيده، حينما يجلس إلى الطاولـة، تلك الأوراق الــتي لم يخترعهـا، لأن لعبة الورق معطى تـاريخي وحضـاري[..].وكل توزيع للأوراق ينجم عن تميـــيز ممكن بين اللاعـــبين، ويتم هـــذا التوزيع دون علمهم.هنـــاك توزيعـــات تتم لكن المجتمع كـاللاعب، يفسـرها وفقـاً لعـدة منظومـات يمكن أن تكون مشتركة أو خاصة هي قواعد اللعب

أو قواعد التكتيك.ونعلم جيداً أن مختلف اللاعـبين لا يقـــدمون مع التوزيعة نفســـها الشـــوط نفسه مع أنهم غـير قـادرين على تقـديم أي شـوط في توزيعة معينة بسبب ضوابط القاعدات نفسها[1958].

وتنهي الأنثروبولوجيا رســــــالتها حين تنجح في وصف كل الأشـــواط parties الممكنة بعد التحقق من الأوراق والإعلان عن القاعــدات.وعلى هــذا فــإن الأنثروبولوجيا البنيوية تـــزعم العودة إلى الأسس العامة للثقافـة، أي إلى تلك المرحلة الـتي تم فيها الانفصال عن الطبيعة.

الثقافوية وعلم الاجتماع
مفهوما (الثقافة الفرعية) sous-culture
والاستشراك socialisation

مارست الأنثروبولوجيا البنيوية تـــأثيراً كبـــيراً على علم الاجتماع الأميركي وكثر استخدام مفهوم الثقافة من قبل عـدد لا بأس به من علمـاء الإجتمـاع الأميركـيين الـذين اسـتندوا إلى التعاريف التي قدمها الأنثروبولوجيون.

قبل ظهور الثقافوية بمعناها المعروف، كان علماء الاجتماع المؤسســون لما يســمى ب"مدرسة شــيكاغو" مهتمين بالبعد الثقافي للعلاقات الاجتماعيـة، وهو ما يمكن فهمه حين نعلم أن أبحـــاثهم كـــانت تنصب أساســاً على العلاقـــات القائمة بين الأعراق.وسبق لهم أن اهتموا بتأثير الثقافة الأصلية للمهـاجرين على انــدماجهم في المجتمع الــذي يســتقبلهم، ومن هــؤلاء ***وليـام تومـاس*** الـذي بحث هـذا الأمر في دراسـته الشـهيرة ***<u>حول الفلاح البولوني في أوروبا وأمريكا</u>*** المنشورة بين عامي 1918و1920.وهناك أيضاً ***روبيرت بـارك*** الـذي درس مسـألة مواجهة الفـرد الأجنـبي، بشـكل مباشـر، لمنظومـتين ثقـــافيتين متنافســتين أحيانـــاً هما منظومة ثقافته الأصـــلية ومنظومة مجتمع الاســـتقبال.حيث ينشأ عن هـــذه المواجهة "***الإنســـان الهامشي***" الــــذي يتطبع إلى حد ما بطبــــاع المنظومتين وفقاً لتعريف بارك.

إن التطــور الكبــير الــذي شــهدته الأنثروبولوجيا الثقافية الأميركية في الثلاثينــات أثر بشــكل كبــير على قسم من علم الاجتماع.والتقريب بين علم الاجتمـاع والانثروبولوجيا قـاد الأول إلى اعتمـــاد منـــاهج الثانية كما أخـــذت هـــذه ميـــدانها عن الأول.ولهـــذا تكـــاثرت الدراســـات المتعلقة ب"الجماعـــات المتمدنة" في الولايات المتحـدة.هـذه الجماعـات الـتي تتكـون عمومـاً من المـدن الصـغيرة أو المتوسـطة أو الأحيـاء، تمّت دراستها من قبل الباحثين عبر الطريقة نفسها التي يدرس فيها الأنـثروبولوجيون جماعة قروية أصـلية.وتقـوم فرضـية الدراسة على أن ***الجماعة تشكل عالماً صغيرا يسمح بفهم كليّة ثقافة هـــــــــــــــــــــــــــــــذا المجتمع (هيربان 1973).***

في بداية الأمــر، كـانت الدراســات المتعلقة بالجماعــات البشــرية، لا ســيما دراســات لينــد، تلجأ إلى تعريف الثقافة الأميركية في شـموليتها، كما تمكنت روث بينـديكت من تعريف ثقافة هنـــــود **البويبلو**، ومـــــارغريت ميد في تعريفها لثقافة **الآرابش**.لكن خَلَف ليند اهتموا بـالتعرف على التنـوع الثقـافي الأميركي ودراسته أكثر من اهتمامهم بـالبحث عن البرهنة على وحدة ثقافة الولايات المتحدة.

هـذه الأبحـاث أدت إلى خلق مصـطلح جديد حـول مفهـوم

"***الثقافة التحتية***" الــذي سيشــهد فيما بعد نجاحــاً كبــيرا. ونظـراً لشـدة تنـوع المجتمع الأمـيركي من الناحية الاجتماعية فقد تطبعت كل مجموعة اجتماعية بطـــــــــــابع ثقافة تحتية خاصـة.وهنا نجد فكـرة وضع لينتـون خطوطها الأولى من خلال مفهوم "***الشخصـية القانونيـة***" statuaire .وبالتـالي يمـيز علمـاء الاجتمـاع الثقافـات التحتية تبعـاً للطبقـات الاجتماعية والمجموعات العرقيـة.وذهب الأمر ببعض الكتّاب إلى الحـديث عن الثقافة التحتية للمنحرفين واللوطـيين والفقـراء والشـباب الخ.في المجتمعات المركبّة التي يمكن أن يكـون فيها لمختلف المجموعــات أشــكال تفكــير وتصــرفات خاصة إضــافة إلى مشــــاركتها في الثقافة العامة للمجتمع حيث تفــــرض على الأفراد نمـاذج أكـثر مرونة وأقل تقيـداً من نمـاذج المجتمعـات "البدائية"بسبب تغاير المجتمع المركب نفسه.

على صــعيد آخر فــإن الظــواهر المســماة ب"**الثقافة المضادة"** في المجتمعات الحديثة مثل حركة "الهيبيين" الـتي إنتشـرت في السـتينات والسـبعينات ليست سـوى شـكل من أشكال جعل الثقافة الشاملة مرجعيـةَ تـزعم الحركـةُ الوقـوف في وجههـا، والسـبب في ذلك طـابع الثقافة الإشـكالي وغـير المتجــانس.وهم يســاهمون في تجديد وتطــوير الديناميكية الخاصة بالمنظومة الثقافية ولا يضــــــعفونها.وحركة "الثقافة المضادة" لا تنتج ثقافة بديلة عن الثقافة التي تدينها وتستنكرها وهي في نهاية المطاف ليست سوى ثقافة فرعية.

وتسـاءل علمـاء الاجتمـاع عن موضـوع الاسـتمرارية عـبر الأجيــال وعن الثقافــات أو الثقافــات التحتية الخاصة بمختلف المجموعات الاجتماعية.وللإجابة على هذا السـؤال لجأ بعضـهم إلى مفهــوم "الاستشــراك" socialisation بما ***هو عمليــة دمج الفرد في مجتمع معين أو في جماعة خاصة عبر استبطان أشـكال من التفكـير والشـعور والتصـرف، أي نمــــاذج ثقافية خاصة بــــذلك المجتمع أو تلك المجموعة***.والأبحاث التي غالباً ما تجـرى من منظـور مقـارن (بين أمم، بين طبقات اجتماعيـة، بين جنسـين، الخ)تـدور حـول مختلف أنماط التعلم التي يخضع لها الفرد والتي من خلالها يتم ذلك الاستبطان، وكذلك حول الآثار التي تتركها على السلوك.

على الـرغم من أن اسـتخدام كلمة استشـراك يعـدّ حـديثاً نسبياً- لم يدرج استخدامه إلا في نهاية الثلاثينات-فهو يحيل إلى سؤال أساسي يطرحه علم الاجتماع:كيف يصـبح الفـرد عضـواً في مجتمعه وكيف تتم عملية مماهاته في ذلك المجتمـع؟ويعـدّ هذا السؤال مركزياً في أعمال دوركهايم وإن لم يستخدم هـذه الكلمــة.يــرى دوركهــايم أن المجتمع ينقل إلى الأفــراد الــذين يتكــون منهم، عــبر التربيــة، مجمــوع المعــايير الاجتماعية والثقافية التي تـؤمن التضـامن بين أعضـاء هـذا المجتمع وأنهم مجبرون، نوعاً ما، على أن يجعلوا هذا المجتمع مجتمعهم.

لقد جهد عــالم الاجتمــاع الأمــيركي تــالكوت بارســونز

Talcott Parsons للتوفيق بين تحليلات دوركهـــــايم وفرويـــد.ويــــرى أن العائلـــة، وهي أول من يقـــوم بعملية الاستشـراك، تلعب في هـذه العملية دوراً كبـيراً.لكن علينا ألا نســتهين بــدور المدرسة أو مجموعة الأقــران (رفــاق الصف واللعب)ويظن أن الاستشراك يكتمل في سن المراهقــة، فإما أن ينجح هذا الاستشراك ويتكيف الفرد مع المجتمع بشكل جيد أو يفشل فينزلق الفرد ربما نحو الانحـراف.وبمقـدار ما يتـدخل الامتثال لمعـايير المجتمع وقيمه بشـكل مبكر في وجـود الفـرد بمقـــــــــــــدار ما يتجه إلى تكيّف ملائم لـ"المنظومة الاجتماعية"[بارسونز، 1954].

إن مفاهيم الاستشـراك هـذه تفـترض أولوية المجتمع على الفــرد، كما تفــترض أن الاستشــراك ينتج عن ضـغط يمارسه المجتمع على الفــرد.يمكن فهم الاستشــراك، عند بارســـونز، على أنه تكييف حقيقي.ويبدو الفرد ككائن غير مستقل وسلوكه ليس ســـوى إعــــادة إنتـــاج نمــــاذج مكتســـبة خلال مرحلة الطفولة.وكما بيّن بعض المعلّقين فإن الاستشراك هو نــوع من الترويض كما يراه بارسونز.

هنـــاك تحليلات اختلفت عن تحليلات بارســـونز تركز على الاسـتقلال النسـبي للفـرد الـذي لم يتحـدد الشـكل النهـائي لاستشراكه الذي عاشه خلال طفولته.فهو قادر على الإسـتفادة من الأوضـاع الجديـدة ربما لكي يعـدّل مواقفـه.على أية حـال، فـــإن النمـــاذج الثقافية في المجتمعـــات المعاصــرة تتطـــور باستمرار وتقود الأفراد إلى مراجعة النمـوذج المُسـتَبطَن خلال مرحلة الطفولة.

وقــام كل من **بيــتر بــيرغر** و**تومــاس لوكمــان** بتميــيز "الاستشـــراك الأولي"(خلال مرحلة الطفولــة) و"الاستشــراك الثانوي"(الذي يتعـرض لـه الفـرد طيلة حياته البالغة والـذي هو ليس مجـرد إعـادة بنـاء آليات الاستشـراك الأول.ويـرى هـذان الباحثان أن الاستشراك لا يكون ناجحاً أبداً تمامـاً ولا نـاجزاً.قد يكون الاستشـــراك الثـــانوي في حــــالات أخـــرى، امتـــداداً للاستشراك الأول.وفي حالات ثانية يكـون الأمر معكوسـاً ففي أعقـاب الصـدمات السـيرية مثلاً، يقـوم الاستشـراك الثـانوي بإحـداث قطيعة مع الاستشـراك الأولي.والاستشـراك المهـني، الذي تحدث عنه هذان الباحثان بشكل مباشر، هو أحد المظاهر الأساســية لهــذا الاستشــراك الثــانوي.إذاً يظهر الاستشــراك كعملية لانهاية لها في حيـــــاة الفـــــرد القـــــادر على معرفة مراحــل"نهاية الاستشــراك"(انفصــال عن نمــوذج الانــدماج المعيــاري) وعن "إعــادة الاستشــراك"(على أســاس نمــوذج مُستبطن آخر).

ومن خلال مقاربة أخـرى، لكنها تفضي إلى نتـائج مشـابهة تقريباً، وضع روبيرت ميرتون، انطلاقاً من التميـيز الـذي أقامه بـــين "مجموعة الانتمــاء" ومجموعة المرجــع"، وضع مفهــوم "الاستشراك الموسع ليدل على العملية الـتي من خلالها يمتلك

الفرد ويستبطن مقدماً معايير وقيمــاً جماعية مرجعية لا ينتمي إليها بعد ويتمـنى الانـدماج فيهـا[مـيرتون، 1950].وسـاق عنها دومينيك شـــنابر مثـــالاً حين بيّن أن التغــــيرات العميقة في الممارسات الثقافية للمهاجرين الإيطاليين في فرنسـا، لايمكن تفسيرها تماماً إلا إذا أخـذنا بعين الاعتبـار الاستشـراك الموسع في إيطاليا مضافاً إلى عوامل تغيير أخرى[شنابر، 1974].

المقاربة التفاعلية للثقافة

لا ريب أن ســابير كـــان من أوائل الـــذين عـــدّوا الثقافة منظومة اتصال بيفردية أي (بين الأفراد) حينما قـال ***:" مكـان الثقافة الحقيقي هو التفـاعلات الفرديـة".وهو يـرى أن الثقافة عبــارة عن مجموعة من الــدلالات الــتي يتبادلها أفــــراد مجموعة معينة عــــبر هـــــذه التفـــاعلات.ومن هنا فقد عمل خلافـــاً للمفـــاهيم الجوهرية للثقافة.وبدلاً من تعريف الثقافة على أنها جـوهر افتراضي فقد اقـترح ربطها بتحليل عمليـات تكوين الثقافة[سابير، 1949***].وبعده شدد باحثون آخــرون وصـفوا ب"التفـاعليين" على إنتـاج معـنى تولـده التفـاعلات المتبادلة بين الأفراد مسـتندين في هـذا إلى حـدس سـابير بعد أن قاموا بمنهجته.في الخمسينات، نشأ في الولايـات المتحـدة تيار التف بشكل خاص حـول كل من غريغـوري باتسـون وبـالو ألتو سـمي ب"**أنثروبولوجيا الاتصال**" الـذي يعـير الاتصـال غـير الكلامي والاتصـال الكلامي بين الأفـراد عناية خاصـة.فلم ينظر إلى الاتصـال على أنه علاقة بين مرسل ومتلق بل وفقـاً لنموذج أوركسترالي أي كنتيجة مجموعة من الأفراد المجتمعين ليعزفــوا جميعـــاً وهم في وضع فعل متبــــادل دائم.وكلهم يشاركون بشـكل متضـامن، لكن يقـوم كل منهم، على طريقته بعزف نص موسيقي غير مرئي.والنص الذي يعـني هنا الثقافـة، لا يمكن أن يوجد إلا من خلال الفعل المتبـــــــــــادل بين الأفـــراد.ويقــــوم جهد أنثروبولوجــــيي الثقافة كله على تحليل عمليات الفعل المتبادل التي تنتج منظومات ثقافية للتبادل.

ومع هذا لا يكفي التوقف عند وصف هذه الأفعـال المتبادلة وآثارها بل علينا أن نأخذ بعين الاعتبـــار أيضـــاً" ســـياق" هـــذه الأفعال المتبادلـة، حيث يفـرض كل سـياق قواعـده وشـروطه، ويفترض توقعات خاصة من قبل الأفراد.وتعـدد سـياقات الفعل المتبــــادل تفسر الطــــابع الجمعي وغــــير المســــتقر لكل ثقافة.وكذلك تصرفات الفرد نفسه التي تبدو متناقضة ظاهريـاً، إلا أن هذا الفرد ليس بالضرورة متناقضـاً(من الناحية النفسـية) مع نفسه.ومن خلال هذه المقاربة يصبح ممكناً النظر إلى تنوع الثقافة بدلاً من أن نفرض قصارى جهـدنا للعثـور على تجـانس وهمي.

المقاربة التفاعلية تقود إلى إعادة النظر في مسألة القيمة الكشفية لمفهوم "الثقافة الفرعية" أو بشــكل أدق في التميـيز بين "**ثقافة**"/"**ثقافة فرعية**"فإذا كانت المسـألة ناشـئة عن

التفـاعلات بين الأفـراد ومجموعـات الأفـراد فيصـبح من الخطأ النظر إلى الثقافة الفرعية على أنها ثــابت مشــتق من الثقافة الكليّة التي قد تكون سبقت الثقافة الفرعية.لقد تكـوّن مفهوما الثقافة والثقافة الفرعية وفقــاً لمنطق التقســيم الفــرعي المتـدرج للعـالم الثقـافي وبالطريقة نفسـها الـتي ينظر عبرها البيولوجيون إلى تطور العـالم الحي باعتبـاره يتكـون من أنـواع وأنــواع تحتيــة(فرعيــة)..لكن في البنـاء الثقـافي الأول تكـون لثقافة الجماعــة، الثقافة المحليــة، الثقافة الـتي تربط الأفــراد بفعل متبــادل مباشر مع بعضـــهم بعض وليس الثقافة الكلية للجماعة الأوســـع.ما نســـميه "**ثقافة كلية**" هو ما ينتج عن علاقة المجموعات الاجتماعية التي تحتك ببعضها، وبالتــالي هي ربط ثقافات تلك المجموعـات ببعضـها.ومن هـذا المنظـور تقع الثقافة الكليـــة، إلى حد مـــا، عند تقـــاطع"الثقافة الفرعيـــة" للمجموع الاجتماعي نفسه.وهـذه الثقافـات الفرعية التي تعمل كثقافات مستقلة تمامـاً أي كمنظومـات قيم، تبـدو على شـكل تمثلات وتصـرفات تسـمح لكل مجموعة بالتمـاهي في الفضـاء الاجتماعي المحيط وترى نفسـها وتتصـرف فيـه.وبالتـالي فـإن التفــاعليين لا يــرون مصــطلح "الثقافة الفرعيــة" مصــطلحاً مناسباً.

الثقافة واللسان واللغة

طالما أثار الرابط الوثيق بين اللسان والثقافة عدة تعليقات , وكان هردر من الأوائل الذين استخدموا كلمة "ثقافة" بشكل منهجي , وقد أسس تأويله لتعدد الثقافات على تحليل تنوع الألسن]هردر1774[.

وحاول سابير وضع نظرية للعلاقات بين الثقافة واللغة langage، إذ يقول: "على الباحث ألا يكتفي فقط بالاهتمام باللغة باعتبارها الموضوع المفضل للأنثروبولوجيا, لأنها حقيقة ثقافية قائمة بذاتها, بل عليه أيضاً دراسة الثقافة باعتبارها لساناً langue. وفي مقابل المفاهيم الجوهرية للثقافة, فقد عرّف الثقافة على أنها مجموعة من الدلالات المستخدمة في الأفعال الفردية المتبادلة . ويعتبر أن الثقافة أساساً عبارة عن منظومة اتصال]سابير,1921[. والفرضية المسماة بفرضية سابير "سابير-وورف"(اللغة باعتبارها مصنِّفة ومنظِّمةً للتجربة المادية)والتي أشار إليها سابير بشكل سريع نافياً وجود علاقة مشاركة مباشرة بين نموذج ثقافي معيّن وبين بنية لغوية , هذه الفرضية وجّهت (أرشدت) سلسلة من الأبحاث حول التأثير الذي يمارسه اللسان على منظومة التمثلات (التصورات)لدى شعب معين . اللسان والثقافة يرتبطان ببعضهما عبر علاقة ارتباط متبادل :ومن بين وظائف اللسان , وظيفة نقل الثقافة , لكن اللسان نفسه يتأثر بالثقافة .

كلود ليفي شتراوس الذي تدين أنثروبولوجيته البنيوية

بالشيء الكثير لمنهج التحليل البنيوي في علم اللغة , أشار بدوره أيضاً إلى تعقيد العلاقات القائمة بين اللغة والثقافة:

إن قضية العلاقات القائمة بين اللغة والثقافة هي من أعقد العلاقات . يمكننا أولاً معالجة(دراسة)اللغة على أنها منتوج ثقافي:واللسان الذي يستخدمه مجتمع معيّن يعكس الثقافة العامة للسكان , لكن , بمعنى أخر , فإن اللسان جزء من الثقافة :إنه يشكل أحد عناصرها . لكن هذا كل شيء :إذ يمكننا معالجة(دراسة)اللغة كشرط للثقافة , وهي تطورية , لأن الفرد يكتسب ثقافة جماعته عن طريق اللغة , ونحن نعلم الطفل ونربيه عن طريق الكلام , ونوبّخه ونلاطفه بالكلمات . وإذا نظرنا إلى الموضوع من وجهة نظر أكثر نظرية نقول إن اللغة تبدو أيضا كشرط للثقافة طالما تتمتع هذه الثقافة بهندسة مشابهة لهندسة اللغة . كلاهما ينبنيان من خلال التعارضات والعلاقات المتبادلة , أي عبر علاقات منطقية . كما أنه يمكننا اعتبار اللغة بمثابة مؤسسة fondation هدفها استقبال أعقد البنى في بعض الأحيان , لكنها بُنى تشبه بُناها وترتبط بالثقافات المعينة , بأشكال مختلفة,]1958,ص 78-79] .

الفصل الرابع

دراسة العلاقات بين الثقافات وتجديد مفهوم الثقافة

من الثابت أن التفكـير حـول مفهـوم الثقافة قد تعمّق من خلال تركـيزه على دراسة الثقافـات المفـردة والمبـادئ الكليّة للثقافــة.لكن لابــدّ من فتح مجــال جديد للبحث في العمليــات المســماة ب"المثاقفــة" من أجل إبــراز طــرف خيط نظــري جديد.ومع أنه لم يتم تجاهل وقـائع الاحتكاكـات الثقافية تمامـا، فمن الغـريب أنه لم يتم، حـتى وقت متـأخر نسـبياً، تخصـيص سوى عـدد قليل من الأعمـال لعملية التغيّر الثقـافي المرتبط بهـــذه الاحتكاكـــات الثقافيـــة.وقد اهتم الأنـــثروبولوجيون الانتشـــاريون كثـــيراً بظـــواهر الاقـــتراض وانتشـــار "الســمات"الثقافية بـدءاً بـالموطن الثقـافي المفـترض.لكن أعمالهم انصبت على نتيجة الانتشـار الثقـافي ولم تصف سـوى الحالة النهائية لقيام تبادل جدي باتجاه واحد.من جانب آخر، إذا فُهم الانتشــار على هــذا النحو فهو لم يكن يقتضي بالضــرورة احتكاكاً بين الثقافة المتلقية والثقافة المُعطية.

وكما بيّن ملفيل هـيرزغوفيتش، الأنـثروبولوجي الأمـيركي، الرائد في هـذا المجـال، فقد تـوجب انتظـار الدراسـات حـول الظـواهر المسـماة ب"المثاقفـة" لكي يتسـنى لنا أفضل فهم لآليات الثقافة.

حينما تتصـــارع التقاليد تـــبيّن إعـــادة الضـــبط في داخل الثقافة الطريقة الـتي ترتبط من خلالها عناصــرها مع بعضــها والكيفية الــــــــــــــــــــتي يعمل الكل من خلالها [1937، ص263] . ويمكننا التســاؤل عن تـــأخر الأبحـــاث المتعلقة بتقاطع الثقافات مقارنة بالأعمـال المتعلقة بالثقافـات التي تم تناولها بشكل منعزل.

(خرافة البدائي)

من المحتمــل، كما يلاحظ روجيه باسـتيد(1968)أن يكـون التوجه الأساسي للإتنولوجيا الــــتي اتجهت نحو الثقافــــات

المسماة ب"البدائية" هو السبب الأساسي وراء هذا التأخر.ولطالما خضع الإتنولوجيون لما يسمونه "خرافة البدائي" أو "أسطورة البدائي" حيث كان الأمر بالنسبة لهم يعني إعطاء الأولوية لدراسة الثقافات "الأكثر قدماً" لأنهم كانوا ينطلقون من فرضية أن هذه الثقافات تقدم للتحليل أشكالاً أولية للحياة الاجتماعية والثقافية التي لم يكن بوسعها إلا أن تصبح أكثر تعقيداً مع التطور التدريجي الذي يشهده المجتمع.وبما أن الأبسط تعريفاً، هو أسهل من المركب على الإدراك، فكان لابد بالتالي من البدء بدراسة الثقافات من هذه النقطة.

من جانب آخر، كان ينظر إلى الثقافات البدائية على أنها ثقافات لم يغيرها الاحتكاك أو غيّرها قليلاً، كما يُفترض أن احتكاكها بالثقافات الأخرى كان محدوداً جداً.وبالتالي لم تكتف الإتنولوجيا بتهذيب هاجس البحث عن المظهر الأصلي للثقافة.من هذا المنظور كان ينظر إلى كل خلط بين الثقافات على أنه ظاهرة تفسد نقاءها الأصلي وتعرقل عمل الباحث لأن من شأنه طمس الآثار.وبالتالي، على هذا الباحث ألا يغفل دراسة هذه الظاهرة في المرحلة الأولى من دراسته على الأقل.

في هذه الشروط، ليس من المفاجئ أن يكون أحد "المخترعين "الأساسيين لمفهوم "المثاقفة" هو هيرزغوفيتش الذي أدار ظهره منذ عام 1928 للدراسات المتعلقة بالهنود، وهو الموضوع الذي كاد أن يكون الموضوع الوحيد للدراسات الأنثروبولوجية في الولايات المتحدة، ليتجه(أي هيرزغوفيتش) نحو تحليل ثقافة السود المنحدرين من العبيد الأفارقة.وقد بقي هيرزغوفيتش وفياً لأستاذه بواس من خلال اهتمامه الشديد بالعثور على "الأصول" الأفريقية للثقافات السوداء في القارة الأمريكية.وقاده موضوع دراسته هذا إلى تركيز اهتمامه على ظاهرة التوفيقية الثقافية.وينطوي إبداعه لمجال جديد من مجالات البحث هو علم الأفريقيات الأميركية على مساهمة في جعل الآخرين يعترفون بحقائق المثاقفة باعتبارها حقائق أصيلة وجديرة بالاهتمام مثلها مثل الحقائق الثقافية المفترض أنها "صافية".

وللأسباب نفسها، كان روجيه باستيد الذي أدخل الدراسات المتعلقة بعملية المثاقفة في فرنسا خلال الخمسينات هو الذي فتح الإتنولوجيا الفرنسية المهتمة بالأميركان السود، وشكل هذا المجال مختبراً رائعاً لدراسة ظواهر تداخل الثقافات.وخصص باستيد أعمالاً هامة للثقافة الأفريقية البرازيلية، ووقف في وجه مقاربة دوركهايم حول نشوء الثقافات وتطورها، والتي رأى فيها سبب تأخر البحث الفرنسي في مجال المثاقفة[باستيد، 1956]. وعلى الرغم من اهتمام دوركهايم بتجاوز الاتجاه العضوي الذي يشبّه المجتمع البشري بالعضوية البيولوجية فقد استمر في الظن بأن تطور

المجتمع البشري يقوم انطلاقاً من هذه العضوية.ويرى أن التغير الاجتماعي والثقافي ينتج بالأساس عن التطور الداخلي للمجتمع.والتغيرات الناجمة عن الخارج تبقى دون تأثير كبير على الطابع الخاص بكل مجتمع، ويبقى العنصر الحاسم في التفسير هو الوسط الداخلي.وبالتالي فإن المهمّ هو البحث عن الأصل الأول لأية سيرورة اجتماعية تنطوي على شيء من الأهمية في تشكل الوسط الاجتماعي الداخلي[....]إذ لو كان الوسط الاجتماعي الخارجي، إي ذلك الوسط المتشكل من المجتمعات المتماسة قادراً على إحداث أي تأثير، فلن يكون مؤثراً أبدا إلا على الوظائف التي هدفها الهجوم والدفاع، ولا يمكن، فضلاً عن ذلك، الإحساس بتأثيره إلا عن طريق الوسط الاجتماعي الداخلي[1958)، 1983، ص 111و115-116].

ومن جانب آخر، كان دوركهايم يقدّر أنه إذا كانت هناك منظومتان اجتماعيتان شديدتي الاختلاف عن بعضهما، فلن يكون بينهما أي تداخل ثقافي.وهنا يضعف احتمال نشوء منظومة توفيقية:

"على وجه العموم، من المحتمل ألا تكون المسافة بين المجتمعات المركبة composantes كبيرة جداً ، بعبارة أخرى، لا يمكن أن تقوم بينهما رابطة معنوية[(1985)، 1983، ص 85].

قد تكون مواقف دوركهايم النظرية قد أبعدت البحث الفرنسي إلى الأبد عن مسألة المواجهات الثقافية.وكان لا بد من لقاء روجيه باستيد بالعالم البرازيلي الأسود، أو لقاء جورج بالانديه بالمجتمع الاستعماري في أفريقيا لكي تتم معالجة هذه المسألة أخيراً بالقدر الذي تستحقه، لكن هذا لم يتم إلا بعد الحرب العالمية الثانية.

اختراع مفهوم المثاقفة

من المؤكد أن ملاحظة وقائع الاحتكاكات بين الثقافات لا تعود إلى اختراع مفهوم المثاقفة، لكن هذه الملاحظة كانت تقوم في أغلب الأحيان بدون نظرية تفسيرية، وطالما كانت تسودها أحكام قيمة تتعلق بأثر هذه الاحتكاكات الثقافية.وكان عدد من المراقبين يعتبرون المزج الثقافي مثله مثل المزج البيولوجي يشكل ظاهرة سلبية أي مرضية إلى حد ما.ولا يزال كثيرون اليوم يستخدمون عبارة "فرد" أو مجتمع غير متثاقف acculturé للتعبير عن الندم والإشارة إلى خسارة لا تعوض..أما الأنثروبولوجيا فقد أرادت أن تتميز عن هذه المفاهيم السلبية أو الإيجابية للمثاقفة، وأن تمنح المصطلح مضموناً وصفياً بحتاً لا يقتضي اتخاذ موقف مبدئي من هذه الظاهرة.

يبدو أن كلمة "مثاقفة" قد نشأت منذ عام 1880 على يد بويJ. W. powel. والسابقة a في كلمة acculturation

هي مشـــتقة من اللاتينية ad الـــتي تـــدل على حركة تنم عن الاقــتراب من..ومع ذلك كــان لا بد من انتظــار الثلاثينــات من القـرن العشـرين لنشـهد نهـوض تفكـير منهجي حـول ظـواهر تلاقي الثقافات .وقاد هـذا التفكـير الأنثروبولوجـيين الأميركـيين إلى تعريف مفهــوميّ لهــذه العبــارة، حيث لم يعد بعــدها من الممكن قبول أي استخدام غير دقيق لهـا.وتعتـبر الأنثروبولوجيا الثقافية أن ذكر عملية التثاقف يقود بالضـرورة إلى تحديد نمط الثقافة المعـني وكيفية نشـوئها والعوامل الـتي قـامت عليهـا، الخ...

مذكرة لدراسة المثاقفة

أمام ضخامة المعطيات التي تمّ جمعها حول هذا الموضوع، قـام ***مجلس البحث في العلـوم الاجتماعية*** عـام 1936 في الولايــات المتحــدة الأميركية بتكليف لجنة من أجل تنظيم البحث حــول وقــائع المثاقفــة.وشــكلت اللجنة من كل من : روبـــيرت ريدفيلد ورالف لينتـــون وميلفيل هيرســـكوفيتش، وأصـدرت ما اشـتهر باسم ***مـذكرة لدراسة المثاقفة عـام*** 1936، وبدأت بعملية توضـيح دلالي، ثم أصـبح التعريف الـذي وضعته معتمداً:

"المثاقفة هي مجمـــــوع الظـــــواهر الناتجة عن احتكاك مستمر ومباشر بين مجموعـات أفـراد تنتمي إلى ثقافات مختلفة تؤدي إلى تغيـيرات في الأنمـاط الثقافية الأولية للجماعة أو الجماعات"

ورد في المـــذكرة أنه يجب تمييـــز المثاقفة عن "التغـــير الثقافي"، وهي عبارة يستخدمها الأنثروبولوجيون البريطـانيون على وجه الخصـوص، **لأن المثاقفة ليست سـوى شـكل من أشكال التغيّر الثقافي الـذي ينشأ أيضـاً لأسـباب داخليـــة.واســـتخدام المصـــطلح نفسه للتعبـــير عن ظـاهرتي التغـير الـداخلي والتغيّر الخـارجي يعـني افـتراض أن هـذين التغـيرين يخضـعان إلى القـوانين نفسها، وهو أمر يبدو قليل الاحتمال.**

من جـــانب آخـــر، علينا ألا نخلط بين "المثاقفـــة" وبين "التماثـــــل" الـــــذي يجب فهمه على أنه المرحلة النهائية من مراحل المثاقفة، وهي مرحلة ينـدر أن نصل إليهـا.وهي تقتضي غياب ثقافة الجماعة غياباً نهائياً واستبطان تـام لثقافة الجماعة المهيمنة.

أخيراً، علينا عدم خلط "المثاقفة" بمفهوم "الانتشـار"، إذ حـتى لو كـان هنـاك انتشـار بلا احتكـاك "مسـتمر ومباشـر"من جـانب، فليس هنـاك أبـداً سـوى وجه من عملية المثاقفة الـتي هي عملية أكثر تعقيداً.

المذكرة السابقة تشكل مساهمة حاسـمة وثمينة لأنها تخلق مجــال بحث نــوعي وتجهد في تنظيمه من خلال دعمه بــأدوات

نظرية كاملة.وتقترح تصـنيفاً للأدوات المتاحة بفضل التحقيقـات التي تم إنجازها وتصنيفها للاحتكاكات الثقافية:

- تبعـاً لوقــوع الاحتكاكــات بين المجموعــات كلها أو بين ســـكان بــــاكملهم ومجموعــــات خاصة من ســـكان آخرين(البعثات التبشيرية، المستعمرين، المهاجرين ..)
-تبعاً لكون الاحتكاكات ودية أو معادية،
-تبعاً لكـون هـذه الاحتكاكـات تقع بين مجموعـات تتسـاوى في حجومها، أو بين مجموعات مختلفة الحجوم.
- تبعـاً لكـون هـذه الاحتكاكـات تقع بين مجموعـات ثقافية ذات مستوى واحد من التعقيد أولاً.
- تبعــاً لكــون هــذه الاحتكاكــات تنشأ عن الاســتعمار أو الهجرة.

بعد ذلك يتم فحص حـــــــــــــــــالتي الهيمنة والتبعية subordination المتتابعة والتي يمكن للمثاقفة أن تنشأ فيها، أي أشـــــــكال "اختيـــــــار"العناصر المُقترضة أو المقاومة ل"الاقتراض"وأشكال اندماج هذه العناصر في النموذج الثقافي الأصلي، وأخـيراً الآثـار الأساسـية الممكنة الناتجة عن المثاقفة بما في ذلك ردود الفعل السـلبية القـادرة أحيانـاً على السـماح بوجود حركات مثاقفة مضادة.

لقد عـرف كل من هيرسـكوفيتش ولينتـون وريدفيلد كيف يـبينون تعقيد ظـواهر المثاقفـة.ومن خلال لاحقة وسـابقة كلمة acculturation فـإن المصــطلح يــدل بوضــوح على ظــاهرة ديناميكية وعملية في طــور التحقــق.وما ينبغي تحليله هو هــذه العملية التي هي في طور الإنجـاز وليس تحليل نتـائج الاحتكـاك الثقافي فقط.

التعميق النظري

في مقابل الفكـــرة التبســيطية والعرقية المركزية حـــول مثاقفـةٍ تقـوم بـدور "لمصـلحة"الثقافة الغربيـة، المفـترض أنها أكـثر تقـدماً، أدخل الأنـثروبولوجيون الأمريكيـون في تحليلاتهم مفهوم "المَيل أو الاتجـاه tendance الـذي أخـذه سـابير عن اللسـانيات لشــرح أن المثاقفة ليست مجــرد تحــول من ثقافة لثقافة أخـرى.و تغـير الثقافة الأولية يتم عـبر "انتخـاب" عناصر ثقافية مُقتَرضة وهذا الانتخاب يتم تلقائياًتبعاً "للميل أو الاتجاه" العميق للثقافة "المُقترضـة، وبالتـالي فـإن المثاقفة لا تسـبب، بالضرورة، غياب الثقافة "المقترضة" ولا تغيّر منطقها الـداخلي الذي يمكن أن يبقى مهيمناً.

وقام هيرسكوفيتش بتعميق تحليله فاقترح مفهوماً جديداً يوضح مختلف مستويات المثاقفة، وهو مفهوم "إعادة التأويل" réintéprétation الذي يعرّفه على النحو التالي"

"العملية الـــتي يتم من خلالها نســـبة الـــدلالات

القديمة إلى عناصر جديدة، أو التي من خلالها تقــوم القيم الجديـــدة بتغيــــير الدلالة الثقافية للأشـــكال القديمــة" [1948]

بعد ذلك اســتخدمت الأنثروبولوجيا الثقافية هــذا المفهــوم بشــــكل واســــع..ومع ذلك فـــإن أغلبية البـــاحثين، مثل هيرســكوفيتش نفســه، قد أشــهروا الجــزء الأول من التعريف باعتبارهم ورثة الثقافوية، إذ كانوا مهتمين بتوضيح الاسـتمرارية الدلالية للثقافــات بما في ذلك التغيّــر. ويمكننا رؤية تعزيز هــذا المفهـوم في الشـكل الخـاص الـذي يمـارس من خلاله شـعب الغوكوركاما في غينيا الجديـدة لعبة كـرة القــدم الـتي تعلموها من المبشرين، فهم لا يقبلون بإيقــاف اللعبة إلا بشـرط تعـادل الفريقين، وبالتـالي فقد تمتد هـذه اللعبة إلى عـدة أيـام.وهم لا يمارسون كرة القدم لتأكيد روح التنـافس بل لكي يحولوها إلى طقس هدفه تعزيز التضـــــامن فيما بينهم(ك.ريتش، عن ليفي شتراوس[1963، ص10]).

لتوضــيح عملية المثاقفة قــام بــارنيت الــذي يستشــهد به باســــــــــــــــــــــــتيد[1971، ص 51] بتميــــيز" شـــكل" (**التعبــــير الواضح**) و"**وظيفة السمات الثقافية** و"دلالاتها".وانطلاقاً من هذا التميـيز يمكن الحديث عن ثلاثة انتظامات régularités متكاملة:

كلما كان الشكل "غريبـاً"(أي بعيـداً عن الثقافة المتلقيـة)، كلما سهل تلقيه،

يمكن نقل الأشخاص بسهولة أكثر من نقل الوظائف.ويؤكد بــارنيت، خلافــاً لما كــان يظن مالينوفســكي، أن المتكافئــات الوظيفية المفترضة التي تم إدخالها في ثقافة معينــة، نــادراً ما تستبدل بالمؤسسات القديمة بشكل فعّال.

مهما كان شكل السمة الثقافية ووظيفتها فستكون مقبولة ومندمجة بشـــكل أفضـــل، بحيث تكتسب دلالة منســـجمة مع الثقافة المتلقية.وهنا نعثر على فكرة"إعــادة التأويــل" العزيــزة على هيرسكوفيتش.

نظرية المثاقفة والثقافوية

نشــأت نظرية المثاقفة عن بعض التســاؤلات الـتي طرحتها الثقافوية الأميركيـــة.أحيانـــاً يـــتركز التحليل كثـــيراً على بعض "الســمات "الثقافية المعزولة ويبــدو أنه ينســى، مع ذلــك، ما وضعه أنثروبولوجيو مدرســة"الثقافة والشخصـية" أي أن الثقافة هي كل متكامـــل، أي منظومـــة.لأن الثقافة هي وحـــدة منظمة ومهيكلة ترتبط العناصر فيها ببعضــها بعض، وأنه من المهم، كما تتمنى بعض الاتجاهات الإنسانية، الـزعم باختيـار المظـاهر الـتي يفترض أن تكون "إيجابيــة" في ثقافة معينة لتركيبها مع مظـاهر "إيجابيـــة" لثقافة أخـــرى بهـــدف التوصل إلى منظومة ثقافية

"أفضل" .وبمعزل عن أحكام القيمة التي تطرح سلسلة من القضايا و التي ينطوي عليها هذا الاقتراح، فإنه يبدو، بكل بساطة، غير قابل للتحقق.

من جانب آخر، هناك تركيز كبير من قبل بعض المؤلفين بمن فيهم هيرسكوفيتش، على ما يسمونه ب"البقاء" الثقافي survivance culturelle أي عناصر الثقافة القديمة التي حافظت على نفسها كما هي في الثقافة الملفقة، يمكن أن تؤدي إلى نوع من طبعنة naturalisation الثقافة وذلك بعد جهد جهيد للبرهنة بأي ثمن على استمرارية الثقافة على الرغم من التغيرات الظاهرية.والواقع أن الثقافة تبدو، عندئذ، مفهومة على أنها "طبيعة ثانية" بالنسبة للفرد –غالباً ما استخدم هذا المصطلح –يمكنه التخلص من طبيعته البيولوجية.وانصب اهتمام الدراسات اللاحقة المتعلقة بالمثاقفة على توزيع هذا التماثل بشكل نسبي بين الثقافة والطبيعة وإبراز أهمية ظواهر الانقطاع في عملية المثاقفة.

وفضلاً عن هذا، فإن بعض الدراسات الأنثروبولوجية المتعلقة بهاتين العمليتين تقع على النقيض مما يسميه باستيد ب" الاتجاه النفساني".وقد أصاب الأنثروبولوجيون في تشديدهم على كون أن الأفراد هم الذين يحتكون ويتصلون ببعضهم بعض وليس الثقافات.والواقع أنّه لا ينبغي علينا تشييء الثقافة لأنها ليست أكثر من مجردات.لكن هؤلاء الأفراد ينتمون إلى مجموعات اجتماعية مستقلة استقلالاً شديداً.وبالتالي لا يمكننا فهم مقتضيا تهم في عملية المثاقفة بالرجوع إلى علم النفس الفردي فقط.، إذ لا بد أيضاً من أخذ الضغوط الاجتماعية التي يرزحون تحت وطأتها بعين الاعتبار .وإذا أردنا الاكتفاء، مهما كلف ذلك، بتحليل عبارات الشخصية، فعلينا ألا ننسى السياق الاجتماعي والتاريخي الذي يؤثر على الشخصيات المفردة[باستيد، 1960، ص 318].

إن تحليلات لينتون وكاردينر حول الشخصية الأساسية تسمح بتجاوز التوجع النفسي الأكثر اختزالاً والذي كان يكتفي بدراسة الأسس النفسية للوقائع الثقافية.وجاهد إيرفينغ هالويل، بعد أن وضع نفسه ضمن رؤية المؤلفين السابقين، من أجل توضيح أن تغيرات الشخصية خلال الجيلين الأول والثاني للأفراد الموجودين في حالة تثاقف، (هذه التغيرات)تبقى سطحية؛ولا يصيب التغيّر الشخصية الأساسية إلا في الجيل الثالث[1952].

روجيه باستيد والأطر الاجتماعية للمثاقفة:

في فرنسا، لا يمكن لمهتم بظواهر المثاقفة إلا الرجوع بشكل أو بآخر إلى روجيه باستيد(1898-1974) الباحث في الثقافة الأفرو أميركية والأستاذ في جامعة السوربون.وهو الذي كان، إلى حد كبير، وراء التعريف بالأنثروبولوجيا

الأميركية المتعلقة بالمثاقفـة، كما كـان وراء تحقيق الاعـتراف بميــــدان هــــذا البحث كمجــــال أساسي من ذلك الفــــرع المعرفي.وفي الوقت الذي يشير فيه باستيد إلى فضائل الرواد الأميركـيين إلا أنه يجهد في عـدد كبـير من أعمالـه، من أجل تجديد دراسة المثاقفة.

ربط الاجتماعي بالثقافي

بما أن باســتيد درس علم الاجتمــاع والأنثروبولوجيا فقد انطلق من فكــــرة أنه لا يمكن دراسة الثقــافي بمعــــزل عن (الوضـع) الاجتمـاعي.وهو يـرى أن النقص الكبـير في الثقافوية الأميركية حول الدراسـات المتعلقة بالمثاقفة يكمن في غيــاب الربط بين الثقــــافي والاجتمــــاعي[1960، ص317].في الثقافويـة، يكمن خطر اخـتزال الوقـائع الاجتماعية إلى وقـائع ثقافيــة(وبــالعكس، يمكن القــول أن في ما يمكن تســميته ب"**التوجه الاجتماعي**"يكمن خطر اخـتزال الوقـائع الثقافية إلى وقـائع اجتماعيـة).وبالتـالي علينا دراسة العلاقـات الثقافية في داخل مختلف أطر العلاقــات الاجتماعية الــتي يمكن أن تعطي الأولوية لعلاقــات الانــدماج والمنافسة والصــراع الخ، .وعلينا أن نعيد وضع حقائق التلفيق والمزج الثقافي أي التمثّل assimilationفي إطار التنظيم أو عدم التنظيم الاجتماعي.

ويأسف باستيد لأن الثقافوية تشكو من الخلط بين مختلف مستويات الواقع وبين الجهل بالجدل المتناوب الذي يبدأ بالبنى الفوقية وينتهي بالبنى التحتية .على الـرغم من أن هـذا الجـدل هو الذي يسمح بتفسـير ظـاهرة التفاعل المتسلسـل المعروفة جيـداً في عملية المثاقفـة.إن أي تغـير ثقـافي ينتج آثـاراً ثانوية غير متوقعة ولا يمكن تجنبها حتى لو لم تكن متزامنة.

ونسوق هنا مثالاً واحداً.إن دخول المال مع الاستعمار إلى المجتمعـات التقليدية الأفريقية لم يـؤد إلى تغيـير المنظومـات الاقتصـــادية القائمة على التبادليـــة(**عطـــاء/عطـــاء مقابل**) فحسب، وإعادة التوزيع. وتسـبب هـذا الاسـتعمار ببلبلة أصـابت جـــوانب أخـــرى لا ســيما في منظومة المبــادلات الزواجيــة. فللحصول على زوجة تقول القاعـدة المعتـادة أنه ينبغي تسـليم عائلة الخطيبة تعويضـاً زواجيـاً (بعض رؤوس الماشـية مثلاً في بعض المجتمعـات) وذلك وفقـاً للمنطق القاضي بتقـديم عطـاء مقابل العطـاء. لأن المـال حينما يسـيطر على العطـاء المقابل العيـني فهو يغير بنية التبـادل بشـكل عميـق: جمع المبلغ اللازم لــدفع" ثمن الخطيبــة" لم يعد يتطلب تعــاون جماعة الأقــارب كلها (خلافاً لما يحدث عند تشكيل القطيع)وبالتالي أصبح الزواج قضية فردية واتخذ، بالتـدريج، شـكل مسـاومة اقتصـادية فقط وليس مساومة كانت اجتماعية بالأسـاس(تقليـدياً، كـانت أولى غايــات التبــادل الــزواجي هي التحــالف بين مجموعــتين من الأقرباء).في بعض الحـالات فـإن الزوجـات اللـواتي يقمن بجمع

المال بأنفسهن من خلال ممارستهن التجـارة أو العمل اليـدوي، يمكنهن ترك أزواجهن بيسر أكبر لأنهن أصبحن قـادرات على رد التعويض الزواجي.وبالتالي ازدادت حالات الانفصال (بينما كـانت إحدى وظائف التعويض الـزواجي التقليـدي هي تـأمين اسـتقرار الـزواج).وحينما وجد المبشـرون أنفسـهم إزاء ما كـانوا يعتبرونه إسـاءة مزدوجة لمبـادئ الأخلاق ("شـراء الزوجـة" و"عـدم الاستقرار الزوجي") حاولوا إلغاء عرف التعـويض الـزواجي.لكن النتيجة خـالفت توقعـاتهم: فمن جهـة، كـان الأزواج يعتـبرون أنفسـهم شـبه مـتزوجين، ومن جهة ثانيـة، فقد سـهل على الزوجات المتحررات من واجب إعادة التعويض، الحصـول على الطلاق وتغيير الشريك باستمرار.

إن وقائع المثاقفة تشكل "ظـاهرة اجتماعية شـاملة" على حد قول مارسيل ماوس، ويتبناه روجيه باستيد أيضاً.فهذه الوقائع تلامس مستويات الواقع الاجتماعي والثقافي كلـه.لـذا، فلا يمكن تحديد التغير الثقافي بشـكل مسـبق ولا بشـكل أفقي في داخل المسـتوى الواحـد، ولا بشـكل عمـودي بين مختلف المستويات.وهذا ما يفسر بعض أوهـام المبشـرين في الماضـي، الذين لم يكونوا يتمنون سوى مثاقفة جزئية للسكان الأصليين أو عملاء التطـوير الاقتصـادي اليـوم، فمثلاً، تشـجيع نقل التقنيـات المسـماة ب"الناعمة أو الخفيفـة" بهـدف احـترام" ثقافة بلد متخلف يمكن أن تكـون لـه، عند حد معين، آثـار هدامـة كالآثـار التي يتركها نقل التقنيات "الثقيلة" المفترض أنها أشد فتكـاً، لأن السلسـلة الفاعلة التقليدية كلها قابلة للتغلب في الأحـوال كلها ويتبعها تغير العلاقات الاجتماعية المرتبطة بها.

تصنيف حالات الاحتكاكات الثقافية:

لكي يضع باسـتيد تصـنيفاً خاصـاً به فقد اسـتعاد الفكـرة الأميركية الشـمالية حـول التصـنيف اللازم لمختلف أنمـاط المثاقفة من أجل تجنب الوصف البحت أو الهروب من التعميم المبـالغ فيه في الـوقت الـذي يتعلق الأمر فيه بعملية بالغة التعقيد.وبقي باسـتيد أميناً للمبـدأ الـذي وضـعه لنفسه فأدخل فيه الأطر الاجتماعية التي تتم فيها المثاقفة.

وقدم باسـتيد تعـاريف ل"حـالات"متنوعة للاحتكـاك ومنها الحالة "الاسـتعمارية" الـتي حـددها جـورج بالانديه عـام 1955.لكن باستيد خالف هـذا الأخـير الـذي كـان متسـرعاً في تأكيـده على أن الأنثروبولوجيا الثقافية لم تكن تأخذ بعين الاعتبـار الحـالات الاجتماعيـة، ويـذكرنا باسـتيد أن *المـذكرة* قد تطرقت إلى هذه المسألة في حد ذاتهـا[1968، ص106].لكن هذا الجـزء من برنـامج البحث الـذي كـانت المـذكرة تتوقعه لم يتطـور بشـكل ملحـوظ في الولايـات المتحـدة.ومن المهم أخذ الحالات الممكنة بعين الاعتبار سواء على صعيد المنهج أم على صعيد المفهوم الذي تكون في أذهاننا حـول المثاقفـة(كظـاهرة

عامـة) والـذي يرتبـط، في أغلب الأحيـان، ب"الحالـة"الخاصة التي ندرسه فيها.

ولــدى تحليل أية حالة من حـالات المثاقفة لا بد من النظر إلى المجموعة المعطية وإلى الأخرى المتلقية.فإذا التزمنا هـذا المبدأ سرعان ما نكتشف أنه لا يوجد ثقافة "معطية"فقـط، ولا ثقافة "متلقية" فقط بشكل دائم.المثاقفة لا تكـون أبـداً أحادية الاتجـاه.ولهـذا اقـترح باسـتيد مصـطلح"**التـداخل الثقـافي المتبــادل**" أو **تقــاطع الثقافــات** بـــدلاً من مصـــطلح "**المثاقفة**" الذي لا يشير بوضـوح إلى تبادلية هـذا التـأثير مع إنها نادراً ما تكون متنـاظرة.وبالتـالي يضع باسـتيد ثلاثة معـايير أساسـية، الأول **عـام** والثـاني **ثقـافي** والثـالث **اجتمـاعي**[1960، ص 325].المعيــار الأول هو وجــود أو غيــاب التعامل manipulation مع الواقع الثقـــافي والاجتمـــاعي.وهنا تنشأ ثلاث حالات نمطية:

****حالة مثاقفة "عفويـة"، "طبيعيـة"، حـرة" (ولا تكـون الحالة كاملة أبـداً في الواقـع)وهـذه المثاقفة لاتكون موجهة ولا مضبوطة".ويعود سبب التغـير في هـذه الحالة إلى مجـرد الاحتكـاك ويتم، بالنسـبة لكل من الثقـــافتين المعنيـــتين، وفق منطقها الـــداخلي الخاص بها.***

****حالة مثاقفة منظمـــــة، لكنها قســــرية وتتم لمصـــــــــلحة جماعة واحـــــــــدة كما في العبودية والاســتعمار.وهنا تكـــون الإرادة أداة تغيـــير لثقافة المجموعة الخاضــعة على المــدى القصــير بهــدف إخضـــاعها لمصـــالح المجموعة المســيطرة، وتبقى المثاقفة جزئيــــة، وفي أغلب الأحيــــان تنتهي إلى الفشــل(من وجهة نظر المسـيطرين)بسـبب تجاهل الحتميـات الثقافيـة.وغالبـاً ما يكـون هنـاك انـتزاع للثقافة بدلاً من المثاقفة.***

****حالة ثقافة مخططة ومضبوطة تــرمي إلى أن تكـــــون منتظمة تنظر إلى المـــدى البعيـــد.ويتم التخطيط انطلاقـــاً من معرفة مفترضة بالحتميــات الاجتماعية والثقافيـة.في النظـام الرأسـمالي يمكن لهـــذا التخطيط أن يـــؤدي إلى" اســتعمار جديد ".و النظـام الشـيوعي يـزعم بنـاء "ثقافة بروليتاريـة" تتجاوز "الثقافات الوطنية"وتشملها.ويمكن للمثاقفة المُخَططة أن تنشأ بنــاء على طلب مجموعة تتمــنى رؤية تطوير شكل حياتها لتشجيع تطورها الاقتصادي***

على سبيل المثال.

المعيار الثاني ذو طابع ثقـافي وهو *معيـار نسـبية التجـانس والتنافر بين الثقافات المتواجهة*.وأخيراً المعيار الثالث ذو طابع اجتمـــــاعي، وهو نســــبية انفتاح أو انغلاق المجتمعـــــات

المتماسـة.وسـتكون هـذه المجتمعـات أقل عرضة للمـؤثرات الثقافية الخارجية حسبما تكون المجتمعات ذات طابع اجتماعي قليل أي ذات تمـايز اجتمـاعي قليـل، أو بمجتمعـات تتسم بالفردية والتنوع.

وإذا والفنا بين المعـايير الثلاثة فسنحصل على اثـني عشر نمطاً من حالات الاحتكاك الثقافية، نـرى في كل منها مظهـراً عاماً شبه سياسي له وجه ثقافي وآخر اجتماعي معينين.

محاولة لتفسير ظواهر المثاقفة

لم يقف باسـتيد عند تصـنيف ظـواهر المثاقفـة، بل سـعى أيضاً إلى تفسيرها عبر تحليل مختلف العوامل الـتي من شـأنها القيـام بـدور في عملية المثاقفـة، دون إغفـال العوامل غـير الثقافيـة[1960، 326].يمكن للعوامل المختلفة أن يعـزز أو يحيّد بعضها البعض الآخر بشكل متبادل.وإذا اكتفينا بـالمتغيرات الأكثر تحديداً فسنقف عند المتغيرات التالية:

العامل السكاني: في المجموعـات المتواجهـة، نتسـاءل :من هي المجموعة الغالبة عـددياً ومن هي الأقل عـدداً؟.لكن علينا ألا نخلط بين الأغلبية الإحصـائية والأغلبية السياسـية.ففي الحالة الاستعمارية مثلاً، نرى أن الأغلبية الإحصائية تشكل أقلية على الصعيد السياسـي.وهنـاك وجه آخر للعامل السـكاني وهو بنية الشعوب المتماسة.

نسبة الجنس والهرم العمري، إذ تـرى سـكاناً يتكونـون من غالبية عازبـة(كما في غـزو الأمريكـتين أو في بعض أنمـاط الهجرة) أو العائلات المتشكلة، الخ.

العامل البيئي: أين حصل الاحتكاك؟في المستعمرات أم في المدن؟في وسط ريفي أم في وسط مديني؟

العامل العرقي:ما هي بنية العلاقات البَيْعُمريـة؟هل نحن إزاء علاقات هيمنية/خضـوع؟وما هو نمطهـا:هل هي "أبويـة" أو "تنافسية" (وهل آثارها متعارضة)؟

المهم في دراسة مختلف العوامل هو اهتمامنا الكبـــــير بمختلف البـــنى الممكنة للعلاقـــات الاجتماعية لأن العوامل المذكورة تعمل من خلالها.

ثم وضع باستيد نفسه في مستوى آخر من التفسـير الأكـثر تجريداً، فأدخل عام 1956 فكرة العلّتين les deux causes اللــتين تـــدخلان في علاقة جدلية في أية عملية مثاقفة وهما **العلة الداخلية والعلة الخارجية**.ولم يكن باســتيد أول من ذكر هاتين العلتين لكن مساهمته الشخصية تكمن في تشـديده على إثبات الفعل المتبادل الدائم بينهمـا.فالعلة الداخلية لثقافة معينة هي طريقة عملها الخاصـة، أي منطقها الخـاص بهـا.وقد تُشجّع أو تعرقل أو تمنع التغيرات الثقافية الخارجية.وبالتنـاوب فإن العلة الخارجية المرتبطة بـالتغير الخـارجي المنشأ لا تعمل

إلا من خلال العلّة الداخلية.

هـذه العلة المزدوجة هي الـتي تفسر ظـاهرة النتـائج المتتابعة المذكورة أعلاه.وهناك سبب خارجي يسبب تغـيراً في مرحلة ما من الثقافـة.وهـذا التغـير تمتصه تلك الثقافة تبعـاً لمنطقها الخاص ويسـبب عـودة متتالية لعملية الضبط.وبتعبـير آخـر، العلة الخارجية تحـرّض العلة الداخلية لأن كل منظومة ثقافية تصـاب في نقطة معينة سـتعمل للبحث عن تجـانس معين.

يعترف باستيد أن دوركهايم كـان مصـيباً في تشـديده على أهمية الوسط الـداخلي، لكنه اختلف معه في إظهـار دور الوسط الخارجي لاسيما علاقته الجدلية بالسابق.

وجدلية الـديناميكيتين الداخلية والخارجية تـؤدي إلى بنـاء ثقـافي جديد يمكن أن تهيمن فيه العلة الداخلية حينما يبقى التغـير سـطحياً، أو تنتصر فيه العلة الخارجية إذا كـانت هنـاك محاكاة ثقافية.

تجديد مفهوم الثقافة

لقد جـددت الأبحـاث الجارية على عملية المثاقفـة، بشـكل عميـق، مفهـوم البـاحثين في ميـدان الثقافـة.فاعتبـار العلاقة الثقافية المتبادلة والحـالات الـتي تتم فيها قـادت إلى وضع تعريف ديناميكي للثقافة.

بل وانقلب المنظـور:فلم نعد ننطلق من الثقافة لفهم المثاقفة، بل من المثاقفة لفهم الثقافة.فليس هنـاك ثقافة في "حالة صافية" مشابهة لنفسها باسـتمرار دون أن تشـهد القليل من التأثيرات الخارجية.وعملية المثاقفة ظاهرة عالمية حتى لو شهدت أشكالاً ودرجات متنوعة.

العملية التي تشهدها ثقافة معينة في وضع تماس ثقافي، أي عملية تفكك بنيتها ثم إعادة بناء تلك البنية، هي في الواقـع، نفس مبـدأ تطـور أية منظومة ثقافية وأيـة مثاقفة هي عملية دائمة من التفكك والبنـاء وإعـادة البنـاء، أما الـذي يتنـوع فهو أهمية كل مرحلة تبعـاً للحـالات.وربما علينا اسـتبدال كلمة culture(ثقافـة) ب (تثقيـف) culturation الـتي تتضـمنها كلمة (مثاقفة) acculturation بهدف الإشارة إلى هـذا البعد الديناميكي للثقافة.

لـذا يبن باسـتيد أن دراسة مرحلة التفكيك deconstruction تُعـدّ أيضـاً مرحلة هامة من وجهة النظر العلمية لأنها غنية بـالعبر كغـنى مرحلة إعـادة البنـاء باعتبارها تكشف عن أن مرحلة نـزع الثقافة déculturation ليست بالضـرورة، ظـاهرة سـلبية تـؤدي حتمـاً إلى تفكيك الثقافة décomposition de la culture .

إذا كـانت عملية نـزع الثقافة يمكن أن تكـون نتيجة لتلاقي

الثقافــات فيمكنها أيضــاً أن تكــون ســبباً في إعــادة البنــاء الثقافي.وهنا أيضاً، يستند باستيد إلى الحالة المثالية لأنها حالة حدية(نهائية)، وهي حالة الثقافات الأفرو-أميركية .فعلى الـرغم من، أو بـالأحرى، بسـبب عهـود العبوديـة، أي عهـود التفكك الإجتمـاعي والثقـافي الـذي كـاد أن يكـون مطلقـاً لأن زنـوج الأمريكتين قاموا بخلق ثقافات أصيلة وديناميكية.

وهنا يخـالف باستيد ليفي شـتراوس وفكرته حـول مفهـوم البنية الـذي يـرى فيه مفهومـاً شـديد السـكونية.وعوضـاً عن الحــديث عن بنية فينبغي الحــديث عن بنــاء structuration و"تفكيك بنـــاء" déstructuration و " إعـــادة بنـــاء" restructuration .الثقافة هي "بنــاء" تزامــني" يتكــون كل لحظة من خلال هذه الحركة الثلاثيـة.ويتفق ليفي شـتراوس مع نظريته البنيوية هذه، لذا تجد رؤيته متشائمة حول ظـواهر نـزع الثقافة في المجتمعـات الخاضـعة للاسـتعمار.وهو يعد أن نـزع الثقافة هذا لا يؤدي إلا إلى "الانحطاط"الثقـافي، وهو "عَـرَضٌ" لمرض مشترك بين [المجتمعات المنزوعة الثقافة] كلها:

"في الــوقت الــذي تتفكك فيه المجتمعــات كلها فهي، رغم اختلافهـــا، تلتقي عند حالتها الأصــــلية.وهنـــاك ثقافـــات ميلينيزية وأفريقية وأميركيـة.الانحطـاط ليس له سـوى شـكل واحد(استشهد بها باستيد [1956، ص 85]).

يصح في بعض الحــالات أن تتمكن عوامل الـنزع الثقـافي من الهيمنة لدرجة تمنع معها أي إعادة بناء ثقافي.ويمكن لبقايا متناثرة من الثقافة الأصلية أن تتعـايش مع المسـاحات الجزئية للثقافة المنتصرة، لكن ليس هناك علاقة بنيوية بينهمـا، وتضـيع الدلالات العميقة لهذه العناصر بشـكل نهـائي .وهـذا الكل غـير المتجانس لا يشكل منظومة.والهدم الـذي لا يـترافق مع إعـادة بناء ممكنة يؤدي إلى الضلال أي ضياع الأفراد، وهو ضياع يتبدى على شكل أمراض عقلية أو تصرفات منحرفة.

ومع هذا لا يكون النزع الثقافي (الهـدم) إلا المرحلة الأولى من مراحل إعـادة التكـوين الثقـافي الـذي سيكتسب فيما بعد أهمية معينة.فأحيانا نشهد تبدلاً ثقافياً حقيقيـاً، أي أن الانقطـاع يتغلب على الاسـتمرارية.في هـذه الحالـة، يتحـدث باسـتيد عن "مثاقفة شكلية" لأنها تصيب "أشكال"الحيـاة النفسـية أي بـنى اللاوعي التي تتأثر بالثقافة.في الحالة الأخـرى تسـمى المثاقفة ب"الماديـة" أي أنها لا تصـيب سـوى مضـامين الـوعي النفسي الـذي يشـكل "مادتهـا" (مثل القيم والتصـورات) وينـدرج في إطـار الوقـائع المدرَكة مثل نشر سـمة ثقافية معينة أو تغـير طقس من الطقـوس أو إشـاعة أسـطورة معينة الخ.[باسـتيد، 1963].

هذا التمييز يسمح بفهم أفضل لبعض الظـواهر لا سـيما تلك المســـماة بظـــواهر "المثاقفة المضــــادة" كالحركـــات الميســـيانية والأصــولية.وعمومــاً كل محــاولات "العــودة إلى الأصول" .وقد بيّن التحليل أن الثقافة المضـادة لا تنتج إلا حينما

تكون عملية النزع الثقافي شديدة العمق بما يكفي لمنع مجرد أية إعادة إبداع للثقافة الأصلية.وغالباً ما تقترض حركات المثاقفة المضادة، دون وعي منها، نماذجها التنظيمية وحتى منظومات التمثل اللاواعية من ثقافة مسيطرة تزعم، رغم ذلك، أنها تحاربها.المثاقفة المضادة هي دائماً تقريباً رد فعل يائس على المثاقفة الشكلية.قد يجهد المرء في سبيل الأفرقة أو "العربنةarabisation) والعودة إلى "الأصالة" الأولية، لكننا بهذا لا نقوم إلا بالحد من آثار المثاقفة المادية.أما المثاقفة المضادة الشكلية فهي مستحيلة.إذ لا يمكن فرضها ولا تنجم عن إرادة واعية.للثقافة المضادة لا تعني العودة إلى الأصول- وهو ما تتمناه- بل هي نمط من بين أنماط أخرى من البناء الثقافي الجديد، وهي لا تنتج القديم بل الجديد.

وبالتالي فقد قادت الدراسات المتعلقة بوقائع المثاقفة إلى إعادة النظر في مفهوم الثقافة وأصبحت الثقافة من الآن فصاعداً مجموعة ديناميكية متماسكة نوعاً ما(لكن ليس تماماً) ومتجانسة إلى حد معين.العناصر التي تتكون منها ثقافة معينة لا تندمج دائماً ببعضها تماماً لأنها ذات مصادر متنوعة في الزمان والمكان.وبعبارة أخرى، هناك "فراغ" في المنظومة مع أنها منظومة بالغة التعقيد.هذا الفراغ هو الفجوة التي تنزلق عبرها حرية الأفراد والجماعات من أجل "إدارة "الثقافة.

وبالتالي ليس هناك ثقافات" نقية" من جهة وأخرى "مختلطة" من جهة أخرى.فكلها ثقافات "خليطة" بدرجات متفاوتة تشكلت من الانقطاعات والاستمرار لأن الاحتكاك الثقافي هو حقيقة عامة.وغالباً ما يكون هناك انقطاع بين ثقافتين دام التماسّ بينهما أطول من الانقطاع الذي حدث بين حالات منظومة ثقافية واحدة إذا نظرنا إليها عبر مراحل متميزة من تطورها التاريخي.وبتعبير آخر، كما بيّن باستيد، علينا البحث عن الانقطاع الثقافي في الترتيب الزمني أكثر منه في الترتيب المكاني.والاستمرارية الأكيدة لثقافة معينة تتعلق في الأغلب بالإيديولوجيا أكثر من تعلقها بالواقع.وما أن تترسخ هذه الاستمرارية المزعومة حتى يتفجر الانقطاع في الوقائع، حيث في لحظات الانقطاع يكون خطاب الاستمرارية عبارة عن "إيديولوجيا تعويضية"[باستيد، 1970].

إن التشبث بتمييز الثقافات من خلال اعتبارنا لها كماهيّات منفصلة، قد يكون مفيداً من الناحية المنهجية وينطوي على قيمة كشفية heuristique أكيدة في تاريخ الاتنولوجيا من أجل التفكر في التنوع الثقافي.أين تبدأ وأين تنتهي هذه الثقافة أو تلك؟إن التساؤل حول هذه المسألة هو تساؤل عن "السلّم"المناسب لدراسة الثقافات ووضعها كما يقول ليفي شتراوس:

"الثقافة هي كل مجموعة إتنوغرافية، كما يبين التحقيق الميداني، تقدم انزياحات دالة بالنسبة للثقافات الأخرى.وإذا سعينا لتحديد الانزياحات الدالة

بين أمريكا الشـمالية وأوروبا فسـنعالجها كثقافـات مختلفـة.لكن على فـرض أن الاهتمـام ينصب على انزياحـات دالة لنقل بين بـاريس ومرسـيليا فهـذان المجموعان الحضريان من شـأنهما أن يكونا وحـدتين مسـتقلتين بشـكل مـؤقت.[..]ومجموعة الأفـراد نفسـها، إذا ما نظر إليها في الزمـان والمكـان، تنشأ في الوقت نفسه عن عدة منظومات ثقافية:منظومة عالميـة، منظومة قاريّـة، منظومة وطنيـة، منظومة ريفيـة، منظومة محلية الخ.وعائلية ومهنية ودينية وسياسية الخ[1958، ص 325].

ليس هناك انقطاع حقيقي بين الثقافـات المتواصـلة مع بعضـها تـدريجياً، على الأقل في داخل حـيز اجتمـاعي معين.الثقافـات الخاصة ليست غريبة أبـداً عن بعضـها بعض .حتى حينما تتفاقم اختلافاتها لتترسخ بشكل أفضل ولكي تتميز عن بعضـها بعض.وعلى هـذا الثبت أن يقـود البـاحث لاعتمـاد مسعى يتسم ب"الاسـتمرارية"ويشـجع البعد العلائقي الـداخلي والخارجي للمنظومات الثقافية المتواجهة[أمسيل، 1990].

الفصل الخامس
التراتبات الاجتماعية والتراتبات الثقافية

إذا لم تكن الثقافة معطى وميراثـــــاً ينتقل على حاله من جيل لجيل فـذلك لأنها إنتـاج تـاريخي، أي أنها بنـاء ينـدرج في سجل التاريخ، وبشكل أدق، في تـاريخ المجموعـات الاجتماعية فيما بينهـا.ولكي يتسـنى لنا تحليل منظومة ثقافية معينـة، لا بد من تحليل الوضع الاجتماعي-التاريخي الذي ينتج هذه المنظومة كما هو عليه حالها[بالانديه، 1955].

إن ما يعـدّ أوليـاً، من الناحية التاريخيـة، هو الاحتكـاك contact، أما الثـانوي فهو عملية التميـيز الـتي تنتج عنها الاختلافـات الثقافيـة.يمكن أن يخطر ببـال أية مجموعة بشـرية في حالة معينـة، الـدفاع عن خصوصـيتها من خلال محاولتها (الاقتناع) وإقناع الآخرين بأن نموذجها الثقافي هو نموذج أصيل وخاص بها.وأن عملية التمييز تدفع إلى تقويم وتقوية مثل هـذه المجموعة من الاختلافـات الثقافية أكـثر من مجموعة أخـرى تنشأ من طبيعة الحالة.

تنشأ الثقافـات من علاقـات اجتماعية تكـون دائمـاً غـير متكافئـة.هنـاك إذا منذ البداية تـراتب فعلي بين الثقافـات نـاتج عن التراتب الاجتماعي.والظن بعدم وجود تراتب بين الثقافـات يعني افتراض أنها توجد بمعزل عن بعضها بعض، لاعلاقة بينها، وهو أمر غـير واقعي.إذا كـانت الثقافـات كلها جـديرة بالأهمية نفسها وبالاهتمـام نفسه بالنسـبة للبـاحث أو المـراقب فهـذا لا يسمح باستنتاج أن الثقافات كلها معترف بها اجتماعياً وتنطـوي على القيمة نفسها.بهذا يمكننا الانتقال من المبـدأ المنهجي إلى حكم القيمة.

لا بد إذاً من اللجـوء إلى تحليل حـربي polémologique للثقافات، لأنها تنبئ عن صـراعات وتتطـور في حـالات التـوتر وأحياناً في حالات العنف.ومع ذلك، فلا بد من الابتعـاد في هـذا النوع من التحليل، عن التـأويلات الاختزالية كتلك الـتي تفـترض أن الأقوى يستطيع دائماً فرض نظامه الثقـافي ببسـاطة على الأضـعف.وطالما أنه لا توجد ثقافة حقيقية سـوى تلك الـتي ينتجها الأفراد أو المجموعات التي تحتل مواقع غير متكافئة في

المجــال الاجتمــاعي والاقتصــادي والسياســي، فــإن ثقافــات مختلف المجموعـات تجد نفسـها، إلى حد مـا، في وضع قـوة (أو ضعف) إزاء بعضها بعضا.لكن، حـتى الأضـعف، لا يجد نفسه دائماً، أعزلاً تماماً في اللعبة الثقافية.

الثقافة المهيمنة والثقافة الخاضعة

القـول بأنه حـتى المجموعـات الخاضـعة اجتماعيـاً ليست مجـردة من المـوارد الثقافية الخاصة بهـا، لاسـيما من قـدرتها على إعادة تأويل الانتاجات الثقافية الـتي تفـرض نفسـها عليها إلى حد مــا، لا يعــني العــودة إلى تأكيد أن المجموعــات كلها متساوية وأن ثقافاتها متكافئة.

في فضاء اجتماعي معين، هنـاك دائمـاً تـراتب ثقـافي.ولم يخطئ كارل ماركس ولا ماكس ويبر حينما أكـدا على أن ثقافة الطبقة المهيمنة تبقى كذلك باستمرار.وفي قولهما هـذا، فهما لا يزعمــان حتمــاً، أن ثقافة الطبقة المهيمنة تتمتع بنــوع من التفوق الداخلي(الجـوهري)أو حـتى بقـوة انتشـار تكتسـبها من "جوهرها" الخاص والذي يجعلها تسيطر "بشـكل طـبيعي"على الثقافـات الأخــرى.ويعتــبر كل من مــاركس وويــبر أن القــوة النسبية التي تتمتع بها الثقافـات المختلفة في التنـافس القـائم بينها يرتبط مباشــرة بــالقوة الاجتماعية النســبية للجماعــات البشرية التي تشكل حاملاً لهـا.والبحث عن ثقافة "مهيمنـة" أو عن ثقافة"خاضعة"ليس إلا من باب المجاز.إذ ما نـراه موجـوداً في الواقــع، هو عبــارة عن جماعــات اجتماعية بينها علاقــات هيمنة وتبعية إزاء بعضها بعضا.

من هذا المنظور، ليست الثقافة الخاضعة بالضرورة ثقافة مغتربة وتابعة تمامــاً.إنها ثقافة لم تسـتطع عــبر تطورهــا، أخذ الثقافة المهيمنة(والعكس صـحيح أيضـاً وإن كـان بدرجة أقـل) بعين الاعتبار.لكنها تستطيع إلى حد ما، مقاومة الفرض الثقافي المهيمن.وعلاقات الهيمنة الثقافيـة، كما يفسـرها كل من كلـود غرينيون وجان كلود باسرون(1989) لا يمكن فهمها عن طريق تحليل علاقـات الهيمنة الاجتماعية نفسـه.لأن العلاقـات القائمة بين الرمــــوز لا تعمل وفقــــاً للمنطق نفسه القــــائم بين المجموعـات أو الأفـراد.فغالبـاً ما نلاحظ تغيـيرات بين آثـار(أو الآثــــار المضــــادة) الهيمنة الثقافية وبين آثــــار الهيمنة الاجتماعية.فالثقافة المهيمنة لا تستطيع فرض نفسها أبداً على ثقافة خاضعة كما تفرض مجموعة نفسها على مجموعة أخـرى أضعف منهـا.فالهيمنة الثقافية لا تكـون أبـداً شـاملة ولا تتحقق بشكل نهائي، ولذلك فهي تترافق دائمـاً بعمل تلقيـني لا تكـون آثـاره دائمـاً وحيـدة الجـانب.وتكـون هـذه الآثـار أحيانـاً "آثـاراً حضارية" مخالفة لتوقعـات المهيمـنين، لأن التعـرض للهيمنة لا يعني دائماً القبول بها.

وكما يوصي عالما الاجتمــاع الســابقان، فــإن الصــرامة

المنهجية تفرض دراسة ما تدين به الثقافات الخاضعة باعتبارها ثقافات مجموعات خاضعة، وبالتالي باعتبارها تبني أو تعيد بنــاء نفسها في وضع الهيمنة.لكن هذا لا يمنع دراستها أيضــاً في حد ذاتهــا، أي باعتبارها منظومــات تعمل وفق نــوع من التجــانس الخاص وإلا فلا داع للحديث عن ثقافة.

الثقافات الشعبية

إن تناول الحديث عن ثقافات الجماعات الخاضعة هو حتمـاً تعـرض للنقــاش الــدائر حــول مفهــوم "الثقافة الشـعبية".في فرنسا تـأخر تـدخل العلـوم الاجتماعية نسـبياً عن الـدخول في هـذا النقــاش الــذي أطلقه في البدايــة، أي في القــرن التاسع عشر، المحللون الادبيـون لأنه كـان آنـذاك محصـورا في النظر إلى الأدب المســـمى ب "الشـــعبي" لا ســـيما أدب "الـــبيع المتجـــول".فيما بعد وسّـــع دارسو الفلكلـــور منظـــور البحث وإنصب اهتمـــــامهم على التقاليد الفلاحيـــــة.ولم يتطـــــرق الانثروبولوجيون وعلمـاء الاجتمـاع لدراسة هـذا المجـال إلا منذ فترة قريبة.

لقد عاني مفهـوم الثقافة الشـعبية، في بداياتـه، من بعض الغموض الدلالي نظـرا لتعـدد معـاني حديـه.فـالمؤلفون الـذين يلجـــؤون إلى هـــذه العبـــارة لا يعطـــون كلهم التعريف نفسه لكلمـتي "ثقافـة"و/أو "شـعبية"، مما جعل النقـاش بينهم أمـراً صعباً.

ترى العلوم الاجتماعية أنه ينبغي تجنب أطروحتين وحيـدتي الجـــانب ومتعارضـــتين تمامـــاً.الأطروحة الأولى، الـــتي يمكن وصفها بالتبسيطية، لا تعترف بأن الثقافة الشعبية تنطـوي على ديناميكية أو قـدرة إبداعية خاصة بهـا.وهي لا تـرى فيها سـوى مشـتقات من الثقافة المهيمنة الوحيـدة الـتي يمكن الاعـتراف بشـرعيتها، والـتي من شـأنها الارتبـاط بالثقافة المركزيـة، أي ثقافة المرجـــع.وهي ليست ســوى ثقافــات هامشــية أو نسخ مشـوهة عن الثقافـات الشـرعية الـتي لا تتمـيز عنها إلا بعملية الإفقـار.كما أنهـا ليست سـوى تعبـير عن الاغـتراب الاجتمـاعي الذي تعانيه الطبقات الشعبية التي تفتقر إلى أي نوع من أنـواع الاســتقلال الــذاتي.وبالتــالي يتم تحليل الفــروق الــتي تمـيز الثقافات الشعبية عن ثقافة المرجع من هذا المنظور، على أنها نـــواقص وتشـــويهات وعـــدم فهم.وبعبـــارة أخـــرى، ، الثقافة "الحقيقية" الوحيـدة هي ثقافة النخب الاجتماعيـة، على اعتبـار أن الثقافـات الشـعبية ليست سـوى منتجـات فرعية لم تكتمل بعد.

وفي مقابل هـــذا المفهـــوم البـــائس، هنـــاك أطروحة الحد الأقصى الـتي تـزعم أنها تـرى في الثقافـات الشـعبية ثقافـات ينبغي اعتبارها ثقافات مساوية لثقافات النخب إن لم تكن أرفع منها.ويرى القائلون بهـذه الأطروحة أن الثقافـات الشـعبية هي

ثقافات أصيلة، وأنها ثقافات مستقلة تماماً ولا تدين بأي شـيء لثقافة الطبقـات المهيمنـة.والأغلبية يقولـون بعـدم إقامة أية تراتبية بين الثقافتين الشـعبية و"المتعلمـة".وبعضـهم لا يتوقف عند هـذا الحـد، فيـذهبون في جنـوح إيـديولوجي شـعبوي إلى التأكيد أن الثقافة الشـعبية قد تكـون أرفع شـأناً من ثقافة النخب، لأن حيويتها تكمن في القـدرة الإبداعية ل"الشـعب" وهي قدرة تفوق قدرة النخب الإبداعية.يتضح في هـذه الحالـة، أننا نصبح أقـرب إلى الصـورة الأسـطورية للثقافة الشـعبية منّا إلى الدراسة الدقيقة للواقع.

لكن الواقع أعقد مما تعرضه هاتـان الأطروحتـان المتطرفتـان.فالثقافـات الشـعبية تبـدو، بعد التحليـل، لا تابعة تمامـاً ولا مسـتقلة تمامـاً، ولا هي محاكـاة صـرف ولا إبـداع خـالص.وعلى هـذا فهي لا تؤكد سـوى أن الثقافة الخاصة هي مجموعة من عناصر أصـيلة وأخـرى مسـتوردة، ومن اخـتزالات خاصة واقتراضـات.والثقافة الشـعبية، مثلها مثل أية ثقافـة، ليست متجانسـة، لكن هـذا لا يعـني أنها تخلو من الانسـجام.الثقافـات الشـعبية تعريفـاً، هي ثقافـات مجموعـات اجتماعية تابعة.وبالتالي فإنها تتكون في ظروف الهيمنـة.بعض علمـاء الاجتمـاع الـذين يأخـذون هـذه الظـروف بعين الاعتبـار، يشـيرون إلى كل ما تـدين به الثقافة الشـعبية للهيمنة الثقافية.فالتابعون يردون على الفرض الثقـافي عـبر السـخرية والتحريض والتباهي الإرادي ب"فسـاد الـذوق".إن الفلكلـور، لا سيما العمالي أو فلكلـور "الجنـدي البسـيط" bidasse يوضح الكثـير من أشـكال التحـول أو اللعب التهكمي إزاء التلقين الثقافي.فالثقافة الشعبية هي، بهذا المعنى، ثقافة احتجاجية.

إن وجود هـذا المظهر في الثقافة الشـعبية لايعـني بالتأكيد أنه كـاف لتعريفهـا.وإذا ألحينا على هـذا البعد التفـاعلي فإننا نخشى الوقـوع، مـرة أخـرى، في الأطروحة التبسـيطية الـتي تنكر على الثقافة الشعبية أية قدرة إبداعية مستقلة.وكما يشير **غريـنيون** و**باسـرون** فـإن الثقافة الشـعبية ليست معبـأة باسـتمرار لكي تكـون في موقع الـدفاع المقاتـل.إنها تعمل في حالة الهـدوء أيضـاً. والغيرية الشـعبية كلها لاتجد نفسـها في الاحتجـاج.ومن جـانب آخـر، فـإن قيم موقف المقاومة الثقافية وممارساته لا تكفي لتأسيس استقلالية ثقافية كافية لكي تنبثق ثقافة أصـيلة، بل تضـطلع رغمـاً عنهـا، بوظـائف دامجة نظـراً لسهولة استعادتها من قبل المجموعة المهيمنة.

ودون أن ننسى ظـرف الهيمنـة، علينـا، لكي نكـون أكـثر دقـة، أن ننظر إلى الثقافة الشـعبية على أنها مجموعة من التصـرفات الـتي "تتماشى مـع" تلك الهيمنة وليس باعتبارها نموذج مقاومة منتظم ضد الهيمنة.

لقد قدم ميشيل دو سيرتو هـذه الفكـرة(1980) وعـرّف الثقافة الشعبية على أنها الثقافة "العاديـة" لأنـاس عـاديين، أي أنها ثقافة تتشـكل تبعـاً للواقع اليـومي ومن خلال النشـاطات

العادية المتجـددة كل يـوم.وهو يـرى أن الإبـداع الشـعبي لم يختف، لكننا لا نجده حيث نبحث عنه في المنتجات التي يمكننا العثـور عليها والمحـددة بشـكل واضـح، لأنها متعـددة الأشـكال ومبعـثرة:"فهي تهـرب عـبر ألف درب ودرب". ولفهمها علينا فهم الإدراك العملي للنـاس العـاديين لا سـيما في اسـتخدامهم للإنتاج الجماهيري.ويرتبط بالإنتاج المعقلن والمنمّط والتوسعي والمركزي إنتاج يسميه دوسـيرتو ب"الاسـتهلاك".وهو يـرى أن الأمر يتعلق ب"إنتـاج" :فـإذا كـان الإنتـاج لا يـدل على نفسه بواسـطة المنتجـات خاصة فإنه يتمـيز من خلال "أشـكال المسايرة"، أي أشكال استخدام المنتجات التي يفرضها نظـام الاقتصاد المهيمن.

بعد أن أعاد سيرتو الاعتبـار إلى نشـاط الاسـتهلاك بأوسع معانيه عرّف الثقافة الشعبية على أنها "ثقافة الاسـتهلاك"الـتي يصعب الكشف عنها لأنها تتمـيز بالمراوغة والسـرية.من جـانب آخـر، هـذا "الاسـتهلاك-الإنتـاج الثقـافي" هو شـديد التبعـثر كما يثيرنا تغلغله في كل مكـان.بتعبـير آخـر، لا يمكننا معرفة هوية المستهلك أولايمكننا وصفه استناداً إلى المنتجات التي يتمثلهـا. لـذلك علينا البحث عن "المؤلـف" الكـامن خلف المسـتهلك:إذ بينه(الذي يستخدمها)وبين المنتجات(مؤشرات النظـام الثقـافي التي تفرض نفسـها عليـه)هنـاك فـارق الاسـتخدام الـذي يقـوم به.وفي هذا الفارق يقع البحث الجاري حول الثقافات الشعبية.

وبالتالي لابد من تحليل الاسـتخدامات في حد ذاتهـا، لأنها فنـون حسن التصـرف الأصـيلة وتنتمي تبعـاً للحالة كما يقـول دوسيرتو، إلى التـدبيرbricolage أو الاسـترجاع أو المخالفـة، أي إلى الممارسات المتعددة الأشكال والمتراكبة التي لا تـزال مجهولـة.وعن طريق هـذه المسـايرات يسـجل المسـتهلكون معنى للوجود مختلفاً عن المعنى الـذي أسـقط على المنتجـات المنمّطة.

وذهب الأمر بميشيل دو سيرتو إلى حد القول بوجود تشابه بين هذا النشاط الاستهلاكي اللامبالي وعمليات القطـاف الـتي تتم في المجتمعات التقليدية.المستهلكون والقطـافون ينتجـون القليل من الناحية الماديـة، لكنهم مـاهرون في الاسـتفادة من محيطهم.وهـذه المهـارة هي أيضـاً خلاقة من الناحية الثقافية مثلها مثل تلك التي تؤدي إلى منتجـات نوعيـة.هـذه المنتجـات-السـلع تشـكل إلى حد مـا، الجعبة الـتي يلجأ من خلالها المستهلكون إلى عمليات ثقافية خاصة بهم.

لمثل هذا التحليل فضيلة بيان ما إذا كانت الثقافة الشـعبية مضطرة لأن تكـون، ولو جزئيـاً، بمثابة ثقافة خاضـعة بـالمعنى الذي يقول بانه على الأفراد الخاضعين أن "يسايروا" دائماً ما يفرضه المهيمنون أو يرفضونه، لأن هذا لا يمنعها من أن تكـون ثقافة قائمة في حد ذاتها على قيم وممارسـات أصـيلة تعطي معنى للوجود.

ومع ذلك، فـإن هـذا التحليل لا يوضـح بشـكل كـاف ثنائية

الثقافات الشعبية التي يعدها غرينيون وباسرون ميزة أساسية لها، ويريان أن الثقافة الشعبية هي ثقافة قبول وثقافة رفض في الوقت نفسه، الأمر الذي يؤدي إلى تفسير الممارسة (العملية نفسها) على أنها تنطوي على منطقين متناقضين.وكمثال على ذلك، فإن عملية التدبير المعروفة لدى الطبقات الشعبية قد تم تحليلها من قبل بعض علماء الاجتماع على أنها نتيجة لشكل من أشكال الغربة عن العمل، لأن العامل مضطر لأن ينجز بنفسه ما لا يستطيع الحصول عليه أو ما يعتقد أنه مجبر للحصول عليه، أو حتى، كما تقول التحليلات الأخرى، لأنه لم يعد يعرف ما يفعله بوقت فراغه سوى أن يجعل منه وقتاً للعمل.لكن باحثين آخرين يرون في التدبير إبداعاً حراً.إذ يبقى الفرد سيد إدارة وقته وتنظيم نشاطه واستخدام المنتج النهائي لتدبيره.لا شك أن هذا الوجه الثاني هو الذي يفسر نجاح التدبير باعتباره وقتاً للفراغ: التدبير يعيد للمرء فضاء من الاستقلال الذاتي في عالم تهيمن عليه القيود.والواقع أن التدبير المنزلي (مثل تنسيق الحديقة أو الخياطة أو الحياكة بالنسبة للنساء المأجورات)يمكن أن يبدد الضجر والعمل المجاني والرغبة في المبادرة والقيود وأن يتسم بطابع الحرية.

إن الإصرار على أن الثقافات الشعبية تدين لكونها ثقافات لمجموعات خاضعة يعني المبالغة في التقليل من شأن إستقلالها الذاتي.هذه الثقافات غير المتجانسة، في بعض أوجهها، تتسم بتبعيتها للثقافات المهيمنة، وفي أوجه أخرى تكون، على العكس، أكثر استقلالية.لأن الجماعات الشعبية ليست في مواجهة دائمة، وفي كل مكان، مع المجموعة المهيمنة.في الأماكن وفي الأوقات التي يختلي فيها المرء إلى نفسه" فإن نسيان الهيمنة الإجتماعية والرمزية يسمح بقيام نشاط ترميزي أصيل.والواقع أن نسيان الهيمنة هو الذي يمكن الطبقات الشعبية من القيام بنشاطات ثقافية مستقلة.إن الأماكن والأوقات الناجمة عن المواجهة غير المتكافئة متعددة ومتنوعة مثل: عطلة يوم الأحد، المسكن الذي يرتبه صاحبه على **طريقته، وهي أماكن وأوقات** الإلفة الاجتماعية بين أفراد متماثلين (المقاهي والألعاب الخ).ويخلص باسرون وغرينيون من هذا إلى أن القدرة على الغيرية الثقافية التي يتمتع بها أضعف الناس هي حتماً الأكثر إنتاجية من الناحية الرمزية بعيداً عن الأكثر قوة، ولهذا فهم يتخلصون من المواجهة والعزلة، حتى حين تتحول إلى تهميش، يمكن أن تكون أحد مصادر الاستقلال الذاتي(النسبي)والإبداع الثقافي.

مفهوم (الثقافة الجماهيرية)

شهد مفهوم "الثقافة الجماهيرية"نجاحاً كبيراً في فترة الستينات، والسبب في هذا يعود، جزئياً، إلى عدم دقته الدلالية وإلى الخلط بين مصطلحي "الثقافة" و"الجماهير" من

وجهة نظر التقاليد ذات النزعة الإنسـانية.ومن المـدهش استخدام هذا المفهوم لدعم تحليلات واضحة الاختلاف.

بعض علماء الاجتماع مثل ادغار موران(1962)على سـبيل المثـال شـددوا على صيغة إنتاج تلك الثقافة الـتي تخضع إلى أنظمة الإنتـاج الصـناعي الجمـاهيري.وتـزامن تطـور وسـائل الاتصال الجماهيري مع الإدخال الحاسم إلى حد كبـير، لمعـايير المـردود والربحية في كل ما يتعلق بالإنتـاج الثقـافي.وأصـبح "الإنتاج"يتجه للحلول محل "الإبداع".

مع ذلك فـإن غالبية المـؤلفين كرسـوا أسـاس تحليلاتهم لمسألة استهلاك الثقافة التي تنتجها وسائل الاتصال الجماهيري، وبدا عـدد لا بأس به من التحليلات أنها خلصت إلى شـكل معين من التنميط uniformisation الثقافي الذي قد يكون هو أيضاً نتيجة لتعميم وسـائل الاتصـال الجمـاهيري.في هـذا المنظـور، يفـترض بوسـائل الاتصـال أن تسـبب اغترابـاً ثقافيـاً ومحق أية قـدرة إبداعية لـدى الفـرد الـذي لا يملك الوسـائل الـتي تجنبه الوقوع تحت وطأة الرسالة المنقولة.

الواقع أن مفهوم الجماهير يعاني من عدم الدقة، لأن كلمة "جمـاهير" تحيل تبعـاً لبعض التحليلات، تـارة إلى مجمـوع السكان وطوراً إلى المكون الشعبي لأولئك السـكان.وقد ذهب الأمر ببعض من تصدى لهذا المكون إلى حد إدانة ما يظنون أنه "خبل" الجماهير.وهذه الاسـتنتاجات تنطـوي على خطأ مـزدوج لأن هنـاك خلطـاً بين "**ثقافة من أجل الجمـاهير**" وبين "**ثقافة الجمـاهير**". إذ ليس لأن كتلة من الأفـراد تسـتقبل الرسـالة نفسـها يعـني أن هـذه الكتلة تشـكل مجموعـاً متجانساً.صحيح أنه هناك تنميط للرسالة الإعلاميـة، لكن هـذا لا يسمح باستنتاج تنميط اسـتقبال هـذه الرسالة، هـذا من جهـة، ومن جهة أخرى، من الخطأ التفكير بأن الأوسـاط الشـعبية قد تكون الأقل مناعة إزاء وسائل الإعلام.إذ بينت بعض الدراسـات السوسيولوجية أن تأثير الاتصال الإعلامي يكون أكثر عمقاً لدى الطبقات الوسطى منه لدى الطبقات الشعبية.

لابد من النظر إلى شـروط الاسـتقبال بعين الاعتبـار.فقد بين ريشار هوغارت أن قابلية استقبال الرسالة الإعلامية تكـون شديدة الانتخابية لدى الطبقـات الشـعبية، وترتبط هـذه القابلية بما يسميه "**الانتباه المنحـرف**" النـاجم عن موقف عـام ينم عن الحذر والشك بكل ما لا يصـدر عن الوسط الشـعبي الـذي ننتمي إليـه:" لا بد من معرفة ما نأخذ منه وما نـترك" لا سـيما عدم الخلط بين الحيـاة"الجـادة" وبين اللهو الـذي لا يـؤدي إلى نتيجـة(هوغـارت، 1957).وبالتـالي فـإن دراسة الاتصـال الجمـاهيري لا يمكنها الاكتفـاء بتحليل الخطابـات والصـور المبثوثة.ولكي تكون الدراسة كاملة، عليها أن تضاعف اهتمامها بما يفعل المسـتهلكون بما يسـتهلكون.إنهم يختصـون بتلك الخطابات والصور ويعيـدون تأويلها من أجل منطقهم الثقـافي الخـاص بهم.هنـاك مسلسـلات تلفزيونية أميركية مثل دالاس،

والتي شهدت نجاحاً شبه عـالمي، حـتى في مـدن الصـفيح في ليما عاصمة البـيرو، وفي القـرى الصـحراوية في الجزائـر، لم تُفهم ولم ينظر إليها بالطريقة نفســها للأســباب نفســها هنا وهناك، وفي هذا الوسط الاجتماعي أو ذاك.ومهما كـان منتـوج البث "عاماً"فإن اسـتقباله لا يمكن أن يكـون منمطا لأنه يرتبط بالخصوصـيات الثقافية بكـل مجموعـة، وبالحالة الـتي تعيشـها المجموعة في لحظة الاستقبال.

الثقافة الطبقية

إن ضعف القيمة الاستكشـافية لمفهـوم الثقافة الجماهيرية وعـــدم دقة مفهــومي الثقافة المهيمنة والثقافة التابعة قـــاد البـاحثين إلى إعـادة نظر موضـوعية في مفهـوم الثقافة (أو الثقافة التابعــة) الطبقية من خلال الانطلاق-من الآن فصــاعداً- من تحقيقــــات ميدانية تجريبية وليس من خلال الاخـــــتزالات الفلسفية كما في بعض التقاليد الماركسية.

لقد بينت عــدة دراســات أن منظومــات القيم ونمــاذج السـلوك ومبــادئ التربية تتنــوع بشــكل ملمــوس، من طبقة لأخـــرى.هـــذه الاختلافـــات الثقافية يمكن ملاحظتها حــتى في الممارســات اليومية العادية جــداً.وبنــاء عليه فقد بيّن كل من كلـود وكريسـتيان غريـنيون أن هنـاك أسـاليب غذائية مختلفة ترتبط بمختلف الطبقـات.والتسـوق من نفس المتجر الـذي قد يعطيك انطباعـاً بوجـود تجـانس في أشـكال الاسـتهلاك، يخفي خلفه خيـارات متناقضـة.ففي مجـال الغـذاء تجد أن العـادات المرتبطة بتقاليد **مختلف** الأوســاط الاجتماعية هي شــديدة الاسـتقرار.ولا يعـود السـبب الأساسي إلى الفـروق في القـوة الشرائية.لأن الممارسات الغذائية المرتبطة بـالأذواق لا تختلف كثيراً عن بعضها لأنها تحيل إلى صور غـير واعية وإلى أشـكال التعلم وإلى ذكريات الطفولة.إنك ترى التفاوت الاجتماعي حتى في اختيار الخضار واللحـوم والفواكه والحلويـات.فهنـاك لحـوم "بورجوازية" مثل لحم الخروف والعجل، ولحوم "شـعبية" مثل لحم الخـنزير والأرنب والنقـانق الطازجـة(في فرنسـا).وهنـاك أيضاً تراتب في الخضار الطازجة تبـدأ من أغناها كالأنـديف إلى أكثرها فلاحيه مثل الكـــــــــــــــرّاث، وأكثرها عمّالية مثل البطاطــــــــا.وطريقة الطهي تكشف بـــــــــدورها عن أذواق الطبقات.وبالتالي فـإن الأكل هو شـكل يـبيّن انتمـاء الفـرد إلى طبقة اجتماعية معينة[كلود وكريستيان غرينيون، 1980].

ماكس ويبر وانبثاق طبقة المقاولين الرأسماليين

لاشك في أننا ندين لماكس ويبر (1864-1920) في أول محاولة لربط الوقــائع الثقافية بالطبقـــات الاجتماعيـــة.ففي

دراســـــته الأشـــــهر :**الأخلاق البروتســـــتانتية وروح الرأسمالية**، التي نشـرت عـام 1905، جهد للبرهنة على أن التصـرفات الاقتصـادية لطبقة المقـاولين الرأسـماليين لا يمكن فهمها إلا إذا فهمنا مفهومها للعالم ومنظومة قيمها.وظهور هذه الطبقة في الغـرب أولاً ليس من بـاب المصـادفة.لأن السـبب في انبثاقها كما يقول ويـبر، هو سلسـلة من التغـيرات الثقافية التي ارتبطت بنشأة المذهب البروتستانتي.

ما يزعم ماكس ويبر دراسته في هـذا الكتـاب، ليس أصل الرأسـمالية بـالمعنى الشـائع للكلمـة، بل تكـوّن ثقافـة(وهو يسميها الروح) طبقة جديدة من المقاولين، خلقت، بشـكل ما من الأشكال، الرأسمالية الحديثة.يقول:

" وبالتـالي فـإن القضـية المركزية في التـاريخ العام للحضارة، حتى من وجهة نظر اقتصادية صرف، ليست في نهاية الأمر تحليل تطـــــور النشـــــاط الرأســمالي باعتبــاره كـذلك، يختلف شـكلياً تبعـاً للحضـــارة[...] بل تطـــور رأســـمالية الشـــركة البورجوازية وتنظيمها العقلاني للعمل الحـــر، أو إذا اسـتخدمنا مصـطلحات تـاريخ الحضـارات، إن قضـيتنا ســـتكون قضــــية الطبقة البورجوازية الغربية بما تتمتع به من سمات مميزة[(1905)، 1964، ص 17-18]

بالإضافة إلى البورجوازية التجارية التقليدية الكبرى، فـإن الطبقة الـــتي ســتقوم بـــدور حاسم في انطلاقة الرأســمالية الحديثة هي البورجوازية المتوسطة "وهي طبقة تشهد صـعوداً كبيراً حيث يتم اختيار المتعهدين بشكل خـاص في بداية العصر الصــناعي.هــذه الطبقة ســتجد نفســها في انســجام تــام مع منظومة قيم الرأسـمالية الحديثة والـتي ستسـاهم في نشـرها بشكل فاعل:

"في بداية العصـــور الحديثة لم يكن المقـــاولون الرأسماليون المنتمون إلى الطبقة التجارية وحــدهم الحاملون أو التلامذة الأساسيون لما نسـميه هنا روح الرأسـمالية، لكن هـذا الـدور يعـود إلى ثنايا الطبقة الصــناعية الوســطى الــتي تسـعى إلى الارتقـاع"[1905) 1964، ص 67].

ما يميز هذه الطبقة الوسطى، كما يقول ماكس ويبر، هو "أسـلوب الحيـاة"و"طريقة العيش"، بمعـنى آخـر، تلك الثقافة التي تقوم على أخلاقيات جديدة تشـكل انقطاعـاً عن المبـادئ التقليديـــة.ويعـــرّف هـــذه الأخلاقيـــات على أنها "**تقشف علماني**".

الأخلاق الرأسـمالية تقتضي أخلاق الـوعي المهـني ورفع شـــأن العمل كنشـــاط يجد غايته في ذاتـــه.فالعمل ليس فقط الوســيلة الــتي نحصل من خلالها على المصـــادر الضـــرورية

للحياة.العمل يمنح الحياة معناها.وعن طريق العمل الذي أصبح حــراً من الآن فصــاعداً بفضل إدخــال الأجــراء يمكن للإنســان الحديث أن يحقق ذاته باعتباره شخصاً حراً ومسؤولاً.

إذا أصبح العمل قيمة مركزية في نمط الحياة الجديد، وهو ما يفـــترض أن نخصص لـه الجـــزء الأساسي من طاقتنا ومن وقتنــا، فهـذا لا يقتضي أن يكـون الإثــراء الشخصي هو الهـدف المنشـود.فـالإثراء كغاية في حد ذاتها لا يخص روح الرأسـمالية الحديثة، وفي المقابل فإن ما نبحث عنه هو الربح(الذي يقاس بعائدية رأس المــال المسـتَثمَر) وتـراكم رأس المــال.وهـذا ما يفـترض من جهة الأفـراد شـكلاً من أشـكال التقشف والتحفظ والرصــانة البعيــدة عن منطق الإســراف والمباهــاة بــالمعنى التقليدي للشرف.

لا ينبغي على الأفراد الركون إلى أرباحهم والانجـرار وراء المتعة العقيمة لما يملكـــون.عليهم أن يســـتخدموا أربـــاحهم بشكل مفيد اجتماعياً، أي من خلال تحويلها إلى اسـتثمارات.إن الفضــائل العلمانية الجديــدة المعـترف بها هي معـنى التوفـير والتعفف والجهد هي الـــتي تشـــكل أســـاس النظـــام في المجتمعات الصناعية.

مَن هم أولئك المقاولون الجدد الذين يدخلون شكلاً جديـداً من السلوك الاجتماعي والاقتصادي؟ يجيب مــاكس ويــبر، إنهم بروتســتانت طهريــون يقومــون باســتبدال التقشف الــديني بتقشف علمـــاني.ولا يمكن فهم روح الرأســـمالية إلا بإظهار مصـدر إلهامهـا، أي التقشف البروتسـتانتي الـذي يسـبغ عليها شــرعيتها بشـكل من الأشـكال.إن الإصـلاح الـديني، لا سـيما الاتجاه الكـــالفيني، قد بث الفكـــرة القائلـــة: أن "رســـالة " المسيحي تتحقق في ممارسـته اليومية لمهنته بـدلاً من قضـاء حياته في الـدير.والإنسـان يسـاهم من خلال عمله في إظهـار مجد الـــــرب، وليس مجد الممارســـــات الســــحرية أو الشعوذات.وليس له غـير الخضـوع لقـدرة الـرب والقيـام على خدمته **من خلال سلوكه** التقشفي وحماسته للعمل.في هـذا المنظـور، يمكن إعـادة تفسـير النجـاح المهـني على أنه علامة اختيار إلهي.والفـرد المتحـرر من وصـاية الكنيسة هو فقط من يصبح مسؤولاً أمام الله مسؤولية كاملة.

بالتالي فـإن ويـبر يلاحظ وجـود تطـابق بين أخلاق الإصـلاح البروتستانتي وبين روح الرأسـمالية الحديثـة.لقد جـرت الأمـور كما لو أن النزعة الطهريــة(البيوريتانيــة) الكالفينية قد أوجـدت بيئة ثقافية ملائمة لتطــور الرأسـمالية عـبر نشر قيم تقشـفية مُعَلمَنَة.وهـذا ما يفسر أن من يشـكل مبـدئيا، طبقة المقـاولين الجــدد هم أفــراد موســومون بطــابع البروتســتانتية.الأخلاقية البروتستانتية تسمح بفهم المنطق المشـترك للتصـرفات الـتي قد تبــدو متناقضــة:كرغبة الرأســمالي في تكــديس الــثروات ورفضه التمتع بها.

وعبر" عملية تربوية طويلة ودؤوبة" (المرجع الســابق ص

63)أثـــرت الأخلاق البروتســـتانتية في مجموعـــات اجتماعية أخـــــرى، بمن فيها العمــــــال، بل وانتشـــــرت في المجتمع كلـــه.وترافق هـــذا الانتشـــار ب"عقلنـــة" الحيـــاة الاجتماعية والنشاط الاقتصادي الخاضعين إلى تنظيم أصبح شيئاً فشيئاً منهجياً، أي علمياً يحاول تجاوز النظام العاطفي والانفعالي.

وعلى عكس ما كتبه بعض مناهضي مشروع ويبر، فإن هذا المشـروع لم يكن يهـدف إلى تفسـير الرأسـمالية عن طريق النزعة البروتســـتانتية.كـــان يريد فقط ملاحظة وفهم القرابة الانتقائية بين الأخلاق البيوريتانية (الطهريـــــــة) والـــــــروح الرأسـمالية". كما أراد أيضـاً البرهنة على أن القضـايا الرمزية والإيديولوجية تتمتع باســـتقلالية ذاتية نســـبية ويمكنها ممارسة تأثير حقيقي على تطور الظواهر الاجتماعية والاقتصادية.وبهـــذا كـان يتعـارض مع الأطروحة الـتي كـان يصـفها ب"التبسـيطية" لأنها أطروحة شديدة الجبرية وهي أطروحة "المادية التاريخية" التي تقول بأن الأفكار والقيم والتصورات ليست غـير انعكـاس أو هي البنية الفوقية لحالات اقتصـادية معينـة(المرجع السـابق، ص 52).

الثقافة العمالية

إن الأبحاث التي جرت حول ثقافات الطبقة، لا سـيما في فرنسـا، تركـزت على الثقافة العمالية حسـبما يقـول ميشـيل بوزون:

لا شك في أن القابلية الاجتماعية لرؤية الطبقة[العمالية] مضـافة إلى قابلية الوصـول إليهـا، هي التي تشد الباحثين في العلوم الاجتماعية نحو ما يعتقدون أنه أرض مجهولة[1985، ص46]"

إن تحليل الثقافة العمالية تدين بالكثير إلى أعمال موريس هـالبواش السـابقة والرائـدة لاسـيما أطروحته الموسـومة: **الطبقة العاملة ومســتويات العيش** المنشـــورة عـــام 1913.وهو يعتـبر أن حاجـات الأفـراد الـتي توجه ممارسا تهم الثقافية تتحـدد بعلاقـات الإنتـاج.وفي تحليله لبـنى مجموعة من ميزانيـــات العـــائلات العماليـــة، تـــراه يربط بين طبيعة العمل العمالي وبين أشكال الاستهلاك العمالي.

قـام البـاحث الإنجلـيزي ريشـار هوغـارت، وهو من منبت عمـــالي، بوضع أدق وصف للثقافة العماليـــة، وأدق التحليلات لعلاقتها بالثقافة البورجوازيـة"المثقفـة"وفي كتابه الـذي ظهر عام 1957 وأصبح كلاسيكياً، <u>ثقافة الفقير:دراسة حول أسلوب **الطبقات الشعبية في إنجلترا**</u>، يدرس إتنوغرافيا(أعراقية) الحيـــاة اليومية في أدق تفاصـيلها مظهـراً خصوصـية الثقافة العمّالية التي لا تزال موجودة، على الرغم من التغيرات الـتي طرأت عليها منذ بداية القرن مثل تغير الشروط المادية لحيـاة العمال وتطور الاتصال الجماهيري.إن الشعور الذي يعـاني منه

المـرء بانتمائه إلى طائفة لها حياتها وقـدرها يقـود إلى تقسـيم ثنـائي أساسي للعـالم الاجتمـاعي إلى "هم" و "نحن" ويتبـدى على شـكل تقاليدية conformisme ثقافيـة، وبشـكل أكـثر ماديـة، على شـكل خيـارات ماليـة(موازناتيـة) تعطي الأولوية للخبرات القابلة للاستخدام الجماعي.ومن خلال ذلك تؤدي إلى تعزيز التضامن العائلي.

لم تعد هنـاك تقريبـاً مجموعـات عمالية بـالمعنى الـدقيق، متجمعة في الحي نفسه وتعيش حيـــــاة اجتماعية مكثفة مثل التجـاور وتجمع السـكان كلهم في أوقـات منتظمة في الأعيـاد الجماعية.وأصـبحت النزعة الخصوصـية الثقافية العمالية سـواء من حيث اللغة أو الملبس أو المسكن الخ.أقل وضـوحاً، إلا أنها لم تختف تماماً.و"خصخصة" أشكال الحيـاة العمالية تنـامت مع انكفاء واضح في المجال العـائلي.لكن هـذا التطـور الـذي تمت دراسته من قبل أوليفييه شوارتز، على وجه الخصـوص، لم تعد تدل كثيراً على انحسار المجـالات الاجتماعية لصـالح المجـالات الخاصــة، بل على كــون المجــالات الخاصة تضع اليــوم أمــام المجـالات الاجتماعية تنافسـاً أقـوى.من جـانب آخـر، يتكـون المجال العمالي الخـاص وفق معـايير نوعية لأن الحيـاة اليومية تتمــيز بتــوزع جنسي دقيق للأدوار(شــوارتز، 1990).وبشــكل عام، وكما يشير جان بيير تيراي، فإن التطـورات الثقافية الـتي ترافق دخــول العمــال فيما اصــطلح على تســميته ب"عصر الوفرة" يكشف عن تكييف معايير قديمة أكـثر مما يكشف عن اعتماد معايير جديدة مأخوذة من الخارج(تيراي، 1990).

الثقافة البورجوازية

تعـدّ الأبحـاث الجارية حـول الثقافة البورجوازيـة، بـالمعنى الإتنولوجي للكلمة، حديثة العهد في فرنسا قياساً إلى الأبحـاث الأخـرى.ويعـود سـبب هـذا التـأخر إلى عوامل مختلفة أغلبها منهجي.وعلى النقيض من العــالم العمــالي، فــإن البورجوازية تنتج عـــدة تصـــورات عن نفســـها، منها الأدبي والســـينمائي والصـــحافي,وبما أنها تســـعى إلى المحافظة على تصـــورها الخاص فإنها بالمقابل، تحتـاط لنفسـها بدقة خوفـاً من فضـول الباحثين ومن تحليلاتهم.ومن جانب آخـر، فـإن إحـدى خصـائص البورجوازيين، باعتبارهم أفراداً، هي أنهم لا يعترفون بأنفسـهم على أنهم كذلك، وهم يرفضون بأن يوصفوا بهذه العبارة.ونادراً ما تكــون الثقافة البورجوازية ثقافة يعــتز بها المــرء ويطــالب بها.ومن هنا، صعوبة دراستها بشكل تجريبي.

نــدين لبيــاتريكس لوفيتا Béatrix le wita بواحـدة من أولى المقاربــات الإتنوغرافية حــول الثقافة البورجوازيــة.وقد تركز بحثها أساســاً على المـــدارس الكاثوليكية الخاصة مثل مدرسة سـانت مـاري في بـاريس (ضـاحية نـويي في الـدائرة السادسة عشــــرة) وعلى نســــاء متحــــدرات من مثل تلك

المؤسســـــات. ولكي تـــــبين ماهية الثقافة البورجوازية فقد استخلصت ثلاثة عناصر \أساســية تمــيز هــذه الثقافــة، هي: الاهتمـام بالتفاصـيل، لا سـيما تفاصـيل الملبس، وب"الأشـياء الصغيرة" إلتي تغير كل شيء، وتشكل "التميّز"؛ومراقبة الذات إلــتي تنشأ عن التقشف والــتي اعتبرها مــاكس ويــبر خاصــية أساســية من خصــائص البورجوازية الرأســمالية ، وأخــيرا، تحويل ممارســات الحيــاة اليومية إلى طقــوس منها طقــوس المائدة التي اكتسبت لديها أهمية ملحوظة:

"إن وجبة الطعام الـتي يعيشـها البورجـوازي في الحقيقة بشــــكل واع على أنها وقت مُفضَّــــل من أوقــات التشــارك الاجتمــاعي، تــتركز حولها وتنتقل إليها مجموعة العلامــات الممــيزة للمجموعة العائلية البورجوازية"(لوفيتا، 1988، ص 84).

وتضـيف لوفيتا إلى هـذه العناصر الثلاثة عنصـراً رابعـاً لـه أيضا خصوصـيته، وهو اسـتخدام ذاكـرة أنسـالية عائلية عميقة ودقيقة تحافظ عليها[شجرة العائلة].

في الثمانينات جرت أبحاث استكملت وحددت هـذه اللوحة البورجوازية واســــتخرجت الوظيفة الأساســــية للتشـــــارك الاجتمــاعي(الاستشــراك) للمؤسســات الخاصــة، وهي غالبــاً كاثوليكية، والتي تشكل المدرسة اليسوعية نموذجها التــاريخي، وهي محطة شــديدة الفاعلية بالنســبة للتربية العائليــة(ســان مارتان، 1900، منشورات فاغيه، 1991).

بورديو ومفهوم الاعتياد habitus

في تحليله للفروق الثقافية التي تضع الجماعــات الاجتماعية وجهاً لوجه، سـواء في المجتمعـات المسـماة تقليدية كـالمجتمع القبائلي، على سبيل المثال، والتي خصـها بأعمـال عـدّة أم في المجتمعات المصنّعة، لا يلجأ بورديو إلى المفهوم الأنـثروبولوجي للثقافة إلا في حـــالات نـــادرة.وفي كتاباتـــه، يكتسب مفهـــوم "الثقافــة" عمومــاً، معـنى أضـيق وأكـثر كلاسـيكية ويحيل إلى الأعمــال الثقافية ذات القيمة الاجتماعية الناشـئة عن مجــالات الفن والأدب.وإذا ما عُــــدّ بورديو أحد الممثلين الرئيســـــيين لسوسيولوجيا الثقافة(بالمفهوم الدقيق للعبارة) فـذلك لأنه اهتم بتوضيح الآليـات الاجتماعية الـتي تـؤدي إلى الإبـداع الفـني وتلك الـــتي تفسّـــر مختلف أشـــكال اســـتهلاك الثقافـــة(بـــالمعنى الضيق)وفقاً للجماعات الاجتماعية، على اعتبـار أن الممارسـات الثقافية ترتبط ارتباطــاً وثيقــاً، كما تقــول تحليلاتــه، بــالتراتب الاجتماعي.

حينما يســـــعى بورديو إلى دراسة الثقافة بـــــالمعنى الأنــثروبولوجي فهو يلجأ إلى مفهــوم آخر هو مفهــوم *الاعتيــاد* habitus.وهو ليس مخــترع هــذا المصــطلح (انظر هــيران، 1987)لكنه هو الـذي اسـتخدمه اسـتخداماً منتظمـاً.وفي كتابه

المعنى العملي يشرح مطولاً مفهومه الخاص بالاعتياد، وجاء تعريفه له على النحو التالي:

"الاعتياد هو منظومة الاستعدادات الدائمة والقابلة للتغير، وهو بنى منظمة مستعدة لأن تكون بنى ناظمة، أي باعتبارها مبادئ مولدة ومنظمة للممارسات والتصورات التي يمكن تكييفها موضوعياً مع أهدافها دون افتراض الهدف الواعي للغايات والتمكن العاجل من الكليات الضرورية لبلوغ تلك الغايات[..](1980a، ص88).

الاستعدادات المعنية هنا، تشكلت عبر مجموعة من التكييفات المتعلقة بالصيغ الخاصة لتلك الحياة.وبالتالي فإن الاعتياد هو ما يميز طبقة أو جماعة اجتماعية إزاء طبقات أو جماعات أخرى تتقاسم وإياها الشروط الاجتماعية نفسها.وبمختلف الحالات القائمة في فضاء اجتماعي معين ترتبط أساليب حياة تشكّل التعبير الرمزي للفروق الموجودة موضوعياً في شروط الوجود.

ويقول بورديو إن الاعتياد يقوم كما تقوم الذاكرة الجمعية بإعادة إنتاج مكتسبات السابقين إلى اللاحقين(1980).إذاً فهو يسمح للجماعة بأن "تستمر في كينونتها"وبما أنه عميق الاستبطان ولا يقتضي من وعي الأفراد أن يكون فاعلاً فهو "قادر على خلق وسائل جديدة للقيام بوظائف قديمة، بوجود حالات جديدة.وهو يفسر لماذا يتصرف غالباً، أعضاء ينتمون إلى الطبقة نفسها بشكل متشابه دون الحاجة إلى التشاور فيما بينهم.

وبالتالي فإن الاعتياد هو ما يسمح للأفراد بالتوجه في الفضاء الاجتماعي الذي هو فضاؤهم واعتماد ممارسات تتطابق و انتمائهم الاجتماعي.إذا مكنت العادة الفردَ من تكوين استراتيجيات تحريرية فإن هذه الاستراتيجيات توجهها أنظمة لاواعية هي"أنظمة تلقّي وتفكير وفعل(المرجع السابق، ص 91).وينشأ عن عمل التربية والاستشراك الفعل الذي يخضع الفرد له"التجارب الأولية" المرتبطة به والتي يكون لها ثقل كبير(ص 90) بالقياس إلى التجارب اللاحقة.

الاعتياد أيضاً هو عملية دمج، بالمعنى الدقيق، للذاكرة الجمعية.والاستعدادات المستدامة التي تميز الاعتياد هي أيضاً استعدادات جسدية تشكل العادة الجسدية".وهذه الاستعدادات تكوّن علاقة مع الجسد الذي يمنح أسلوباً خاصاً لكل جماعة.لكن هناك ما هو أكثر من هذا، كما يقول بورديو.العادة الجسدية هي أكثر من مجرد أسلوب خاص، إنها مفهوم للعالم الاجتماعي "المندمج"، إنها أخلاق "مدمجة".فكل إنسان، من خلال حركاته ووضعياته، ودون وعي منه، ودون أن يتنبه الآخرون بالضرورة إلى أنه يفصح عن العادات العميقة التي تسكنه.وبالتالي تصبح العادات الجسدية، والخصائص الاجتماعية"طبيعية" لأن ما يظهر وما يعاش على أنه "طبيعي"

إنما ينجم في الواقع، عن "الاعتياد"، وتطبيع الاجتماعي هذا هو أحد الآليات التي تؤمّن استمرارية الاعتياد بشكل أكثر فعالية.

إن تجانس عادات المجموعة أو الطبقة التي تكفل تجانس الأذواق هو ما يجعل التفضيلات والممارسات محسوسة ومرئية، وأنها حتمية وتحصيل حاصل(1980، ص 97) .ومع هذا فإن الاعتراف بتجانس العادات لدى طبقة معينة لا يقتضي نفي تنوع "الأساليب الشخصية"، ومع ذلك ينبغي فهم هذه الفروق الفردية، كما يقول بورديو، على أنها "فروق بنيوية" تتضح من خلالها فرادة الموقع في داخل الطبقة أو المسار(المرجع السابق، ص 101).

إن مفهوم "المسار الاجتماعي"يسمح لبورديو بالإفلات من المفهوم الثبوتي للاعتياد.وهو لا يعتبر الاعتياد منظومة جامدة من الاستعدادات التي من شأنها تحديد تصورات الأفراد وتصرفاتهم بشكل ميكانيكي، كما تؤمّن التكاثر الاجتماعي فحسب.إن الشروط الاجتماعية للحظة الراهنة لا تفسر تماماً الاعتياد القابل للتغير.والمسار الاجتماعي للجماعة أو للفرد، أي تجربة المرونة(الحركية) الاجتماعية(ارتقاء أو هبوط أو ثبات) الذي راكمته أجيال عدة، يجب أن يؤخذ بالاعتبار من أجل تحليل تنوع العادات.

الفصل السادس
الثقافة والهوية

في الوقت الذي يشهد فيه مفهوم الثقافة، منذ فترة، نجاحاً خارج دائرة العلوم الاجتماعية الضيقة، نجد مفهوماً آخر هو مفهوم" الهوية" –وهو غالبا ما يرتبط بالأول- يشيع استخدامه تدريجياً لدرجة جعلت بعض المحللين يرون فيه أثراً من آثار الموضة[غاليسو، 1987].لكن ما الذي تعنيه "موضة" الهويات هذه، وهي الغريبة في جزء كبير منها عن تطور البحث العلمي لاسيما ذلك المعني بالهوية؟.

غالباً ما تحيلنا التساؤلات الكبرى المثارة اليوم حول الهوية إلى مسألة الثقافة.فنحن نرمي إلى رؤية الأشياء الثقافية حيثما نظرنا، كما نريد أن يحظى كل منا بهويته.ونـدين الأزمات الثقافية كما ندين أزمات الهوية.فهل يعني هذا أنه علينا وضع تطور هذه الإشكالية في إطار الضعف الذي يشهده نموذج الدولة-الأمة؟وفي مدى الدمج السياسي الذي يتجاوز الحدود الوطنية وفي شكل معين من أشكال عولمة الاقتصاد؟ وبشكل أكثر دقة نقول: إن الشكل الهوياتي الحديث هو امتداد لظاهرة تمجيد الاختلاف التي انبثقت في السبعينات كنتيجة للتحركات الإيديولوجية المتنوعة، أي المتناقضة، سواء كانت المديح للمجتمع المتعدد الثقافات من جهة أو نتيجة لمقولة "ليبق كل منا في بيته محافظاً على هويته" من جانب آخر؟

ومع ذلك، حتى لو ارتبط مفهوما الثقافة والهوية الثقافية بمصير واحد، فليس من السهل خلط أحدهما بالآخر.إذ يمكن للثقافة أن تعمل بدون وعي للهوية، بينما يمكن لاستراتيجيات الهوية أن تعالج الثقافة أو تغيرها، وبالتالي لا يبقى هناك شيء مشترك مع ما كانت عليه في السابق.تنشأ الثقافة، في جزء كبير منها، عن عملية لاواعية.أما الهوية فتحيل إلى معيار انتماء يجب أن يكون واعياً، لأنها، أي الهوية تقوم على تعارضات رمزية.

في مجال العلوم الاجتماعية يتميز مفهوم الهوية الثقافية بغموضه وتعدد معانيه.ونظرا لحداثة هذا المفهوم، فقد شهد عدداً من التعاريف والتأويلات المكرورة:وتحولت فكرة الهوية الثقافية إلى مفهوم في الولايات المتحدة خلال الخمسينات

.وكان فريق البحث في علم النفس الاجتماعي مشغولاً آنــذاك بإيجاد أداة مناسبة تسمح بإيضاح المشاكل الناجمة عن اندماج المهـاجرين.هـذه المقاربة الـتي كـانت تـرى في الهوية الثقافية محــدداً ثابتــاً لسـلوك الأفــراد، قد تجاوزها الــزمن لحســاب مفــــاهيم، إلى حد ما ديناميكية لا تجعــــل من الهوية معطى مستقلاً عن السياق العلائقي.

ومسألة الهوية الثقافية تحيل منطقياً، وللوهلة الأولى، إلى المسألة الأوسع وهي مسألة الهوية الاجتماعية الـتي تعد الهوية الثقافية إحدى مكوناتها.

علم النفس الاجتماعي يرى في الهوية أداة تسمح بالتفكير في العلاقة المفصــــلية بين الســــيكولوجي والاجتمــــاعي عند الفــرد.إنها تعــبر عن محصــلة مختلف التفــاعلات المتبادلة بين الفرد مع محيطه الاجتماعي القريب والبعيد.والهوية الاجتماعية للفـــــــــرد تتمـــــــــيز بمجمـــــــــوع انتماءاته في المنظومة الاجتماعية:كالانتماء إلى طبقة جنسية أو عمرية أو اجتماعية أو مفاهيمية الخ.والهوية تـــتيح للفــــرد التعــــرف على نفسه في المنظومة الاجتماعية وتمكن المجتمع من التعرف عليه.

لكن الهوية الاجتماعية لا ترتبط بــالأفراد فحســب، فكل جماعة تتمتع بهوية تتعلق بتعريفها الاجتمـــــــاعي، وهو تعريف يسمح بتحديد موقعها في المجموع الاجتماعي.

الهوية الاجتماعية هي احتواء وإبعـاد في الـوقت نفسـه:إنها تحدد هوية المجموعـة(المجموعة تضم أعضـاء متشـابهين فيما بينهم بشــكل من الأشــكال).في هــذا المنظــور تــبرز الهوية الثقافية باعتبارها صيغة تحديد فئوي للتميــيز بين نحن/هم، وهو تمييز قائم على الاختلاف الثقافي.

المفاهيم الموضوعية والذاتية للهوية الثقافية

ثمة علاقة وثيقة بين المفهــوم الــذي نتصــوره عن الثقافة وبين مفهومنا للهوية الثقافيــة. أولئك الــذين يمــاهون الثقافة بــ"طبيعة ثانيـة" تأتينا بالوراثة ولا يمكننا الهـروب منهـا، يـرون في الهوية معطى من شــأنه أن يحــدد الفــرد بشــكل نهــائي ويطبعه بطابعه بشكل لا يقبل الجدل تقريباً في هـذا المنظـور، يمكن للهوية أن تحيل بالضـرورة إلى المجموعة الأصـلية الـتي ينتمي إليها الفــرد "والأصــل" أو الجــذور الـتي وفقــاً للتصــور العـادي، هو أسـاس الهوية الثقافية أي ما يحـدد الفـرد بشـكل أكيد وأصيل.هذا التصور شبه الـوراثي للهويـة، والـذي يسـتخدم كعماد لإيديولوجيات التجــذر enracinement يقــود إلى جعل الانتماء الثقافي طبيعيـاً.بعبـارة أخـرى قد تكـون الهوية سـابقة على الفرد الذي لا يسعه إلا الانضواء فيهـا، وإلا سـيعد هامشـياً أو "منبت الجـــذور".إذا نظرنا إلى الهوية على هـــذا النحو فإنها تبـدو بمثابة جـوهر قابل للتطـور بمعـزل عن سـلطة الفـرد أو المجموع.

إن إشــكالية الأصل المطبقة على الهوية الثقافية يمكن أن تؤدي إلى جعل الأفـراد والجماعـات عنصـريين وبما أن الهويـة، كما تقـول بعض الأطروحـات المتطرفـة، محفـورة في الإرث الوراثي [انظر بشكل خاص فـان دنـبرغ 1981] وبما أن الفـرد بطبيعة وراثتـــــــهِ البيولوجية يولد مع العناصر المكونة للهوية العرقية والثقافية ومنها الصــــــــــفات النمطية الظاهرية phéntypiques والمزايا النفســية الناشــئة عن (العقليـــة) و(العبقرية) الخاصة بالشعب الذي ينتمي إليه الفرد فإن الهوية ترتكز بالتـالي على شـعور غريـزي بالانتمـاء إلى حد مـا. وتعد الهوية شرطاً ملازماً للفرد وتحدده بشكل ثابت ونهائي.

في الدراسة الثقافوية culturaliste نحن لا نسـتند إلى الإرث الــبيولوجي الــذي لا نعـــده حاســـماً بل على الإرث الثقافي.وعلى هذا فإن النتيجة تكون نفسها تقريباً لأن الفــرد، تبعـاً لهـذه المقاربـة، مضـطر إلى اسـتبطان النمـاذج الثقافية المفروضة عليه لأنه لا يســـــتطيع إلا التمـــــاهي بجماعته الأصـلية.وهنا أيضـاً تعـرّف الهوية على أنها سـابقة في وجودها على وجـــود الفـــرد. وتـــبرز الهوية الثقافية ملازمة للثقافة الخاصـــة.وبالتـــالي فإننا نســعى إلى وضع قائمة بالخصـــائص الثقافية التي يمكن أن تشكّل حاملاً للهوية الجماعيـة.وسـنبذل جهــدنا لتحديد الثــوابت الثقافية الــتي تســمح بتحديد جــوهر الجماعة، أي هويتها "الأساسية" الثابتة تقريباً.

هنـــاك نظريـــات أخـــرى حـــول الهوية الثقافية توصف بالنظريات "الأوّلية" وهي ترى أن الهوية العرقية- الثقافية هي هوية أولية "أساســية" لأن الانتمــاء للمجموعة العرقية هو أول الانتمــــاءات الاجتماعية وأكثرها جوهريـــة.ففيها تنعقد أكــــثر الروابط تحديـــداً لأن الأمر يتعلق بروابط قائمة على الســلالة المشتركة (انظر خصوصـاً غـيرتس، 1963).في كنف الجماعة يتم تقاسم أعمق المشــاعر والتضـامنات وأكثرها قـدرة على تحديد هيكل الجماعة.وبهذا التعريف تبـدو الهوية الثقافية بمثابة ملكية أساسـية لازمة للجماعة لأن هـذه الجماعة تقـوم بنقلها عبر أفرادها وإليهم دون الرجوع إلى الجماعات الأخرى.ويكـون اكتساب الهوية بمثابة تحصيل حاصل لأن الأمر يبدأ به.

ما يربط هذه النظريات ببعضها هو المفهـوم الموضـوعي نفسه حول الهوية الثقافية.وفي كل الأحـوال، فـإن الأمر يتعلق بتحديد الهوية والقيام بوصفها انطلاقاً مما هو مشـترك (الوراثة والســــــــلالة) واللغة والثقافة والــــــــدين وعلم النفس الجمـــاعي(الشخصـــية الأساســية) والارتبـــاط بـــأرض معينة الخ.ويرى الموضوعيون أن الجماعة الــتي تفتقر إلى لغة خاصة بها أو إلى ثقافة أو أرض تختص بهـــا، أي كما يقـــول البعض، الجماعة الــتي لا تملك نمطـاً ظاهريـاً خاصـاً بها لا يمكنها أن تكــون جماعة عرقيــة-ثقافية ولا يمكنها المطالبة بهوية ثقافية أصيلة.

لقد لاقت تعريفــات الهوية هــذه نقــداً شــديداً من قبل

المدافعين عن المفهوم الذاتي لظاهرة الهوية.فهم يـرون أنه لا يمكن اخـتزال الهوية ببعـدها الاستنسـابي attributive وهي ليست هوية مكتسـبة بشـكل نهـائي.والنظر إلى تلك الظـاهرة على هذا النحو يعني عدها بمثابة ظاهرة سـكونية جامـدة تحيل إلى جماعة محددة بشكل ثابت.وهي نفسـها غـير قابلة للتغـير. ويرى "الذاتيون"أن الهوية العرقية-الثقافية ليست سوى شـعور بالانتماء أو التماهي في جماعة خيالية إلى حد ما.وما يهم هــذه التحليلات هو التصــــورات الــــتي يكونها الأفــــراد عن الواقع الاجتماعي وعن انقساماته.

غـير أن وجهة النظر الذاتية المتطرفة تـؤدي إلى اخـتزال الهوية إلى مجرد مسألة اختيار فردي عشوائي بحيث يكـون أيّ منا حراً في تماهياته.إن مثل هذه الهوية الخاصـة، وفقـاً لوجهة النظر السابقة، يمكن تحليلها باعتبارها تكوناً اسـتيهامياً محضـاً نشأ عن خيـال بعض الإيـديولوجيين الـذين يتلاعبـون بجمـاهير ساذجة إلى حد ما أثناء بحثهم عن غايـات يمكن الإقـرار بهـا.إذا كـان للمقاربة الذاتية من فضـيلة فهي تلك الـتي توضح الطـابع المتغـير للهويـة، لكن هـذه المقاربة اتجهت كثـيراً إلى التركـيز على المظهر المـؤقت للهوية في الـوقت الـذي لا ينـدر فيه أن تكون الهويات ثابتة نسبياً.

المفهوم العلائقي والظرفي

إن اعتمـاد مقاربة موضـوعية بحتة أو ذاتية بحتة يعـني أن نضع أنفسنا في طريق مسـدودة.والبرهنة بمعـزل عن السـياق العلائقي لبحث مسألة الهوية الذي يعتبر وحـده هو القـادر على تفسـير السـبب في ترسخ هوية معينة في فـترة معينة وكبتها في فترة أخرى.

إذا كـانت الهوية فعلاً اجتماعيا بنّـاء وناشـئة عن التصـور وليست مُعطى، فهي ليست وهماً يتعلق بمجرد ذاتية الفـاعلين الاجتماعيين.إن تكوين الهوية يتم داخل الأطر الاجتماعية الـتي تحدد موقع الفـاعلين وتوجّه تصـوراتهم وخيـاراتهم.ومن جـانب آخر، فإن تكون الهوية ليس وهماً لأنه يتمتع بفاعلية اجتماعية وله آثار اجتماعية حقيقية.

الهوية بناء يتكون ضمن علاقة تضع إحدى المجموعات في مقابل مجموعات أخرى على تماس معها وعلينا هنا أن نسـجل ديننا لما قـــام به بـــارث(1969) من عمل طليعي حيث عـــدّ مفهــوم الهوية هــذا بمثابة تجل علائقي يســمح بتجــاوز خيــار الموضـوعية/الذاتيــة.وهو يـرى أن البحث معـني بفهم ظـاهرة الهوية في نظـــــام العلاقــــات القائمة بين الجماعـــــات الاجتماعيــة.وهو يعد الهوية شــكلاً من أشــكال التقســيم إلى فئـات، وهو التقسـيم الـذي تسـتخدمه المجموعـات من أجل تنظيم التبادلات فيما بينها.ما يهمنا في تحديد هوية معينة ليس وضع كشف لمجموع السمات الثقافية الممـيزة لتلك الهوية بل

البحث في هـذه السـمات الـتي يسـتخدمها أعضـاء المجموعة لتأكيد التمـيز الثقـافي والمحافظة عليـه.وبعبـارة أخـرى فـإن اختلاف الهوية ليس نتيجة مباشـــرة للاختلاف الثقـــافي.الثقافة الخاصة لا تنتج بذاتها هوية متميزة لأن هـذه الهوية لا يمكن أن تنشأ عن الأفعال المتبادلة بين الجماعـات وعن طرائق التميـيز التي تستخدمها في علاقاتها.

وبالنتيجـــة، يـــرى بـــارث، أن أفـــراد المجموعة لا يمكن إدراكهم على أنهم محـددين بشـكل مطلق من خلال انتمـائهم العرقي-الثقافي لأنهم هم الممثلون الـذين ينسـبون الدلالة إلى هذا الانتماء تبعاً للحالة العلائقية التي يجدون أنفسهم فيها.وهذا يعـني أن الهوية تتشـكل ويعـاد تشـكيلها باسـتمرار من خلال التبادلات الاجتماعية.هـذا المفهـوم الـديناميكي للهوية يتعـارض مع المفهـوم الـذي يجعل منها صـفة أصـلية ودائمة غـير قـادرة على التطور.وبالتالي فإننا إزاء تغير جذري في الإشـكالية الـتي تضع دراسة العلاقة في مركز التحليل، وليس البحث عن جوهر مفترض يحدد الهوية.

ليس هناك هوية في حد ذاتها ومن أجل ذاتها فقط.وبعبارة أخـــــــرى، الهوية والغيرية شـــــــريكان تربط بينهما علاقة جدليـة.والتماثل يـوازي الاختلاف، طالما أن الهوية هي محصـلة عملية مطابقة في كنف حالة علائقيـــة.، وطالما أنها أيضـــاً نســـبية لأنها تتطـــور بتطـــور الحالة العلائقية فلا شك أنه من الأفضل أن نأخذ بمفهـــوم التماثل باعتبـــاره مفهوما عمليا للتحليل بدلاً من مفهوم الهوية (غاليسو، 1987).

يمكن للتماثل أن يعمل كتأكيد للهوية أو تعـــيين لها assignation .الهوية دائما عبـــارة عن حل وســـط، ويمكن القول أنها عملية تفاوض بين "هوية ذاتية" تتحدد بذاتها و"هوية متعددة" أو هوية "خارجية" يحـددها الآخـرون[سـيمون، 1979، ص 24]. يمكن للهوية المتعددة أن تقود إلى تماثلات متناقضة، ففي أمريكا اللاتينية على سبيل المثال، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القـرن العشـرين، كـان يشـار إلى المهـاجرين السوريين واللبنـانيين، وغـالبيتهم من المسـيحيين الـذين هربـوا من ظلم الإمبراطورية العثمانية، كـان يشـار إليهم(ولا يزالـون) على أنهم أتراك لأنهم دخلوا بجوازات سـفر تركيـة.في الـوقت الذي كانوا فيه يرفضون أن يكونوا أتراكاً.وكـذلك الأمر بالنسـبة لليهود الشرقيين الذين هاجروا إلى أمريكا اللاتينية في الفـترة نفسها.

وفقاً للحالة العلائقية، لاسـيما علاقة القـوة بين مجموعـات التمـاس-الـتي يمكن أن تكـون علاقة قـوى رمزيـة- يمكن أن تتمتع الهوية الذاتية)الفرديـــة) بشـــرعية أكـــبر من الهويـــةا لجماعية. وهـذه الهوية الجماعية أو المتعـددة تكـون في حالة هيمنة ممـــيزة، تـــترجم من خلال الآثـــار الـــتي تعـــاني منها مجموعـات الأقليـات.وغالبـاً ما تـؤدي في هـذه الحالة إلى ما سميناه ب"الهوية السـلبية".و نظـراً لأن الأغلبية تعـرّف الأقلية

على أنها مختلفة بالنسبة للمرجعية التي تشكلها هذه الأغلبية فإن الأقلية لا ترى في نفسها إلا اختلافاً سلبياً.وغالباً ما نرى أيضاً لدى الأقليات ظواهر عادية عند الخاضعين مثل احتقار الذات، مرتبطة بقبول صورة الذات التي كونها الآخرون عنهم واستبطانها.عندها تبرز الهوية السلبية كهوية تدعو للخجل وتكون مكبوتة إلى حد ما وهو أمر غالباً ما يتبدى على شكل محاولة لإلغاء العلامات الخارجية للاختلاف السلبي.

ومع هذا يمكن لتغير حالة العلاقات القائمة بين الأعراق أن يبدل بشكل عميق الصورة السلبية التي تكونت عن مجموعة معينة.وهذا ما حدث للهومونغ homong الذين لجؤوا من لاوس إلى فرنسا في السبعينات.في لاوس، حيث كانوا يشكلون أقلية عرقية مهمّشة جداً وكان يطلق عليهم اسم <u>**ميو**</u> من قبل الأغلبية المسماة ***اللاو*** الذين ترادف كلمة ميو عندهم كلمة "متوحش" أو "متخلف".وما أن وصلت تلك الأقلية إلى فرنسا حتى فرضت نفسها على المستوى الوطني تحت اسم هم**هومونغ** Hmong الذي يعني بلغة تلك الأقلية "إنسان"، كما فرضت صورة إيجابية لأبنائها كمشاركين مثل غيرهم من لاجئي جنوب شرق آسيا وأصبحوا نموذجاً ل"الأجنبي الجديد" القادر على التكيف والتعامل مع الآخرين.وحصل أبناء هذه الأقلية على فائدة رمزية أخرى من هذا المنفى المؤلم في واقعه الجوهري وهي أنهم أصبحوا مساوين اجتماعياً للاويين والصينيين اللاووسيين الذين لم يكونوا يكنون لهم في لاوس سوى الاحتقار[حسون، 1988]

ومن هنا فإن الهوية تشكل رهان صراعات طبقية.إذ لا تملك المجموعات كلها قوة التماثل نفسها لأن قوة التماثل هذه ترتبط بالوضعية التي تحتلها في منظومة العلاقات التي تربط المجموعات فيما بينها.ولا تملك المجموعات السلطة كلها لتسمي نفسها وتسمي غيرها.هناك مقالة كلاسيكية لبورديو عنوانها "**الهوية والتصور**" يقول فيها إن من يملك السلطة الشرعية، أي السلطة التي تمنحها القوة هو القادر على فرض تعريفه لنفسه ولغيره.ومجمل تعريفات الهوية يعمل كمنظومة تصنيف تحدد المواقع المتتالية لكل مجموعة.والسلطة الشرعية تملك القوة الرمزية لجعل الآخرين يعترفون بمقولاتها المتعلقة بتصور الواقع الاجتماعي وبمبادئها حول تقسيم العالم الاجتماعي على أنها مبررة، ومن هنا قدرتها على تشكيل الجماعات وتفكيكها.

وعلى هذا فإن الجماعة المهيمنة في الولايات المتحدة الأميركية المسماة wasp (البيض الأنجلوساكسون البروتستانتيون) تقوم بتصنيف الأميركيين الآخرين في فئة "المجموعات العرقية" أو في فئة "المجموعات السلالية".إلى الفئة الأولى ينتمي المنحدرون من مهاجرين أوربيين من غير الواسب، وإلى الثانية ينتمي الاميركان "الملونون"(سود، صينيون، يابانيون، بورتوريكيون، مكسيكيون الخ).وفقاً لهذا

التعريف، فإن "العرقيين" هم الآخرون الذين يبتعدون بشكل أو بآخر، عن مرجعية الهوية الأميركية، أما الواسب فيفلتون بعملية سحرية اجتماعية من هذا التصنيف العرقي والسلالي، إنهم خارج أي تصنيف، أي "خارج الفئة" وبالتالي فهم فوق المصنّفين كلهم.

إذاً فالقدرة على التصنيف تؤدي إلى عرقنة ethnisation المجموعات التابعة (الأدنى بينهم) فهم يصنّفون انطلاقاً من خصائص ثقافية خارجية تعد ملازمة لهم وشبه ثابتة.وهذا ما يشكل ذريعة لتهميشهم أي لجعلهم أقليّة: إن شدة اختلافهم تمنعهم من المشاركة في قيادة المجتمع.بل هو تأكيد هوية شرعية هي هوية المجموعة المهيمنة وقد يتطور الأمر ليتحول إلى سياسة فصل عرقي للجماعات الأقلّيّاتيّة المحكوم عليها، نوعاً ما، بأن تراوح في مكانها وهو المكان الذي وضعت فيه وفقاً لتصنيفها.

وإذا ما فهمت الهوية على أنها رهان صراع فانها تبدو قضية إشكالية.وبالتالي علينا ألا ننتظر من العلوم الاجتماعية أن تقدم تعريفاً صحيحاً غير قابل للنقض، لهذه الهوية الثقافية أو تلك.ولا يقع على عاتق علم الاجتماع أو علم الإناسة أو التاريخ أو أي فرع معرفي آخر أن يحدد التعريف الدقيق للهوية البروتانية[منطقة في شمال فرنسا-المترجم] أو الهوية القبائلية على سبيل المثال.وليس من شأن العلوم الاجتماعية أن تقرر الطابع الأصيل أو غير الأصيل لهذه الهوية الثقافية أو تلك(باسم أي مبدأ من مبادئ الأصالة تقوم بهذا الأمر؟).إن دور رجل العلم يقع في موقع آخر هو تفسير عمليات التصنيف دون الحكم عليها، ومن واجبه توضيح المنطق الاجتماعي الذي يقود الأفراد والجماعات إلى تحديد (تصنيف، منح هوية) أو وضع جماعة في فئة معينة وتصنيفها بهذه الطريقة وليس بطريقة أخرى.

الهوية شأن من شؤون الدولة

مع نشوء الدول-الأمم الحديثة أصبحت الهوية شأناً من شؤون الدولة التي تدير قضية الهوية وتضع لها القواعد والضوابط.يقول منطق الدولة-الأمة أن تكون صارمة شيئاً فشيئاً في موضوع الهوية لأن الدولة الحديثة تسعى إلى توحيد الهوية mono-identification فإما أنها لا تعترف إلا بهوية ثقافية واحدة لتحديد الهوية الوطنية(مثل فرنسا) أو أنها، بعد قبولها لنوع معين من التعددية الثقافية في كنف الأمة، تقوم بتحديد هوية مرجعية تكون الهوية الوحيدة الشرعية فعلاً مثل الولايات المتحدة الأميركية.الهوية الوطنية المتعصبة هي دولة إيديولوجية تقوم على استبعاد الاختلافات الثقافية، ويقوم

منطقها المتطرف على منطق "التطهير العرقي•".

في المجتمعات الحديثة تقوم الدولة بالتدقيق في هوية المواطنين لدرجة أنها تقوم في بعض الأحيان بصناعة بطاقات هوية "غير قابلة للتزوير".وتضاءلت حرية الأفراد تدريجياً في القيام بتحديد هويتهم.وبعض الدول التي تضم أعراقاً متعددة تفرض على رعاياها ذكر الهوية العرقية-الثقافية أو الدينية على بطاقة الهوية في الوقت الذي لا يعترف البعض بهذا التصنيف..حين يقوم نزاع بين مختلف مكونات الأمة يمكن لهذا الفرز(التصنيف) أن يؤدي إلى نتائج مأساوية كما حدث في النزاع اللبناني والنزاع الراوندي.

إن النزوع إلى توحيد الهوية في هوية مخصصة يشهد توسعاً كبيراً في عدد كبير من المجتمعات المعاصرة.وتحولت الهوية الجماعية إلى نزعة فردية سواء على صعيد الذات أم على صعيد الآخرين.وتكثر التعميمات المفرطة حينما يتعلق الأمر بالآخرين.فأداة التعريف التخصيصية تسمح باختزال الجماعة إلى شخصية ثقافية وحيدة غالباً ما تعرض بشكل يقلل من شأن الإنسان كقولنا :" العربي هو كذا وكذا.."و"الأفارقة هم كذا وكذا.."•

الدولة-الأمة الحديثة تبدو أكثر صرامة في مفهومها وضبطها للهوية من المجتمعات التقليدية.وعلى عكس الفكرة المسبقة، فإن الهويات العرقية-الثقافية في تلك المجتمعات لم تكن محددة بشكل نهائي.وقد وُصفت تلك المجتمعات ب"المجتمعات ذات الهوية المرنة"[أمسيل، 1990]وهذه المجتمعات تفرد مكانة واسعة للجديد وللابتكار الاجتماعي. لأن ظاهرتي الانصهار والانقسام العرقيتين تشيع فيها ولا تقتضي بالضرورة حدوث نزاعات حادة.

لكن علينا ألا نعتقد بأن عمل الدولة لا يستجر أي رد فعل من قبل الأقليات التي أنكرت هويتها أو تم التقليل من شأنها.وتنامي المطالبة بالهوية الذي نلاحظه في كثير من الدول المعاصرة هو نتيجة لبيروقراطية السلطة ومركزيتها.ولا يمكن لتمجيد الهوية الوطنية إلا أن يجر إلى محاولة تخريب رمزية ضد تلقين الهوية، كما يقول بيير بورديو:

" إن الأفراد والجماعات يستثمرون كينونتهم الاجتماعية كلها في صراعات التصنيف، وكل ما يحدد الهوية التي يكونونها عن أنفسهم، وكل ما لا يمكن التفكير فيه والذي من خلاله يتشكلون ك"نحن" في مقابل "هم" و"الآخرون" ويتمسكون بهذا الذي لا يمكن التفكير فيه عن طريق التحام شبه جسدي.وهو ما يفسر القوة التعبوية الاستثنائية لكل ما يمس

• دولة الكيان الصهيوني في فلسطين أكبر مثال على هذا(المترجم)
• المقارنة غير صحيحة(المترجم)

الهوية[1980، ص69، الحاشية 20].

لا تنطوي جهـود الأقليـات كلها على اسـتعادة ملكية هوية معينة –هوية نوعية غالباً ما تمنحها الجماعة المهيمنـة- بل على استعادة ملكية الوسائل التي تسـمح بتحديد هوية تلك الأقليـات بنفسها وفقاً لمعاييرها الخاصة بها.عنـدها يكـون الأمر بالنسـبة لهذه الأقليات هو تحويل الهوية المتعددة، الـتي غالبـاً ما تكـون هوية سلبية، إلى هوية إيجابية.في المرحلة الأولى يتبدى التمرد ضد الوصم stigmatisation من خلال قلب معـنى الوصـمة كما في المثـال الشـهير : الأسـود جميـل.ثم في مرحلة ثانيـة، تقوم جهود تلك الأقلية على فرض تعريف للهوية مستقل بقـدر الإمكان(مثل السود الأميركيين حيث نرى بـروز المطالبة بهوية "أفرو أميركية" أو السود المسلمون أو العبرانيون السود).

إن الإحساس بـالظلم الاجتمـاعي يـؤدي بأعضـاء مجموعة هي ضحية التمييز إلى شعور قـوي بالانتمـاء إلى الجماعة وإلى التماهي بها.وقد أصبح التمـاهي بهـذه الجماعة قويـاً لدرجة أن تضـامن الجميع أضـحى ضـرورياً من أجل الحصـول على الاعتراف.ومع هذا يبقى خطر الانتقال من هوية مرفوضة أو لا حظـوة لها إلى هوية حصـرية كأولئك الـذين ينتمـون إلى الجماعة المهيمنة والـتي ينبغي على كل فـرد أن يتعـرف على نفسه من خلالها بشكل مطلق. وإلا عومل هـذا الفـرد المعتـبر كأحد أعضـاء الأقلية معاملة الخـائن.هـذا السـجن في هوية عرقيـة-ثقافية الـذي يمحو في بعض الحـالات كل الهويـات الاجتماعية الأخرى للفرد لا يمكن إلا أن يكوّن هوية مناضلة من أجله طالما أنه يفضي إلى إنكـار فرديته كما يقـول جـورج ديفيرو:

«حينما تقـوم الهوية العرقية المسـتثمَرة فوقيـاً hyperinvestie بطمس الهويـات الأخـرى للطبقـة، فهي لا تعـود أداة أو علبة أدوات، بل تصـبح عبـارة عن قميص قسـري*.الواقع إن تحقيق قابلية الاختلاف الجماعية differencialité collective من خلال الهوية إل hyperinvestie أو الهوية ال hyperactualisé يمكن أن تؤدي إلى طمس قابلية الاختلاف الفردية[...]

حينما يحقق المـرء هويته العرقية الموظفة بمغـالاة فهو يسعى تـدريجياً إلى التقليل من شـأن هويته الفردية الخاصة به بل وحـتى إنكارهـا.ومع هـذا فـإن الاختلاف المتمـيز وظيفيـاً لإنسان بالنسـبة إلى الآخـرين كلهم هو الـذي يجعل منه إنسـاناً مشابهاً للآخـرين بسـبب تلك الدرجة العالية من الاختلاف الـتي يتمتع بها. وهذا ما يسمح لـه بـأن يعـزو لنفسه "هوية إنسـانية" وبالتـالي هوية شخصـية [1972، ص 162-163].

* القميص الذي يلبسونه للمجانين حين اقتيادهم إلى المشفى[م]

الهوية ذات الأبعاد المتعددة

____ طالما أن الهوية تنتج عن بنـاء اجتمـاعي فإنها تكتسب طابع التعقيد الاجتماعي.وإذا أردنا إختزال الهوية الثقافية إلى تعريف بسيط"صافي" فهذا يعني أننا لا نأبه بتنوع المجموعة الاجتماعيـة.ليس هناك جماعة أو فـرد لا يسـبق له أن يكـون حبيس هوية ذات بعد واحد.الهوية تتميز بطابعها المتقلب الـذي يمكن أن يخضع لتأويلات واستخدامات مختلفة.

إذا شئنا اعتبار الهوية بمثابة كتلة واحـدة monolithique فهـــذا يمنع فهم ظــــواهر الهوية المختلطة الشـــائعة في المجتمعــات كلهــا.و"الهوية المزدوجـــة" المزعومة للشــباب المنحـــــــدرين من الهجــــــــرة تنشأ في الواقع من هوية مختلطـة[غـيرو، 1987].وعلى عكس ما تؤكد التحليلات، فـإن هـؤلاء الشـباب لا يحملـون هويـتين تتواجهـان فيما بينهما ؛تلك الهوية الـتي يشـعر حاملهما بـالتمزق بينهمـا، وهو الأمر الـذي يفسر ضيق هؤلاء الشباب بموضوع الهوية وعـدم اسـتقرارهم النفسي و/أو الاجتماعي..هذا التصـور الإقصـائي الواضح يعـود إلى عــدم القــدرة على التفكــير بــالاختلاط الثقــافي.ويمكن تفسـيره أيضـاً بـالخوف الوسواسي من الـولاء المـزدوج الـذي تحركه الإيديولوجية الوطنيـة(القوميـة).الواقع إن الفـرد يصـنع هويته الوحيدة انطلاقاً من انتماءاته الاجتماعيـة(الجنس والعمر والطبقة الاجتماعية والجماعة الثقافية) من خلال إجـراء عملية تـركيب ذكيــة.وبالتــالي فهو يحصل على هوية تلفيقية وليست مزدوجة، إذا كان المقصود جمع هويتين في شخص واحـد.وكما قلنا سابقاً فإن هـذه "الصـناعة" لا يمكن أن تتم إلا وفق إطـار علاقة نوعية لحالة خاصة.

واللجوء إلى مفهوم "الهوية المزدوجـة" ينـدرج في إطـار جهـود التصـنيف المـذكورة سابقاً.والمفهـوم "السـلبي" للهوية يســــمح بالتقليل من شـــأن بعض الجماعـــات من الناحية الاجتماعيــة، لا سـيما السـكان المنحـدرين من الهجـرة.وعلى العكس، فـإن من يريد رد الاعتبـار لهـذه المجموعـات تـراه يبـني، خطـأ، خطابـاً يشـيد بالهوية المزدوجة باعتبارها تغـني الهويــة.لكن مهما كـان التصـور، إيجابيــاً أم سـلبياً، ل"الهوية المزدوجـة" المفترضة فـإن مصـدر الهويـتين نـاتج عن الخطأ التحليلي نفسه.

إن اللقــاءات بين الشـعوب والهجــرات العالمية ضـاعفت ظواهر الهوية التلفيقية التي غالباً ما تتجـاوز نتائجها التوقعـات، لا سيما حين تكـون قائمة على مفهـوم خـاص بالهويـة.وكمثـال على هذا، نرى أنه في المغرب التقليـدي لم يكن نـادراً وصف أعضـاء العـائلات اليهودية الموجـودة منذ قـرون ب"اليهـود العـرب" وهما عبارتـان قلما تبـدوان اليـوم متوافقـتين بسـبب تصاعد الاتجاهات القومية.

في سياق آخر، هو سياق البيرو الحاليـة، هنـاك بـيروفيون

لا يمـــانعون من وصـــفهم بالصـــينيين.وهم المنحـــدر ون من المهاجرين الصينيين الذين وصلوا إلى البيرو في القــرن التاسع عشر بعد إلغاء نظام الرق.وهم يشعرون اليوم بأنهم بـيروفيون تمامـاً مع المحافظة على تعلقهم بهـويتهم الصـينية.وهو أمر لا يـدعو إلى الاسـتغراب في البـيرو، وهو البلد الـذي انتخب منذ فترة قريبة وأعاد انتخـاب أحد أبنـاء المهـاجرين اليابـانيين (من الجيل الثـــاني) لرئاسة الجمهوريـــة.ولم تر غالبية البيروفـــيين (حتى الـذين لم يصـوتوا لــه) في هـذا الانتخـاب تهديـداً للهوية الوطنية.

الواقع أن الفرد يدمج في ذاتـه، بشـكل تركيـبي، تعددية المرجعيات الخاصة بالهوية المرتبطة بتـاريخ هـذا الفـرد.الهوية الثقافية تحيل إلى مجموعـــــــــات ثقافية مرجعية لا تتوافق حدودها.والفـرد يعي أنه يحمل هوية ذات هندسة متغـيرة تبعـاً لأبعـاد المجموعة الـتي يرجع إليها في هـذه الحالة العلائقية أو تلـك.فـالفرد، على سـبيل المثـال، يعـرف نفسه تبعـاً للحالـة، على أنه من (رين) أو من بروتانيـا(أي أنه بروتــاني غــالي) أو فرنسي أو حــتى أوربي. ويمكن القــول إن الهوية تعمل على طريقة دمية الأولاد (في مســـرح العــــرائس) حيث تتــــداخل الواحــدة منها في الأخريـات[سـيمون، 1979، ص 31].لكن حتى لو كانت الهوية متعددة الأبعاد فإنها لا تفقد وحدتها.

هذه الهوية ذات الأبعاد المتعـددة، لا تسـبب أية مشـكلة، وهي مقبولة.المشـكلة بالنسبة للبعض هي "الهوية المزدوجـة" التي يقع قطبا مرجعيتها على المستوى نفسه.ومع هذا فلا نرى سبباً في أن القدرة على دمج عدة مرجعيات خاصة بالهوية في هوية واحـدة يمنعها من العمل في هـذه الحالـة، إلا إذا قـامت سلطة مهيمنة بمنعها باسم الهوية الخاصة.

حتى في حال دمج مرجعيتين للهوية لهما المستوى نفسه في هوية واحـدة فـإن المسـتويين نـادراً ما يكونا متسـاويين لأنهما يحيلان إلى مستويات تكـاد لا تكـون دائمـاً متسـاوية في إطار حالة معينة.

الاستراتيجيات المتعلقة بالهوية

إذا كان من الصعب حصر الهوية وتحديدها، فهذا يعـود إلى طابعها الديناميكي المتعدد الأبعاد، وهو ما يضفي المرونة عليها كما أنّ الهوية تشهد تنوعات وتخضع لإعادة صياغات وتداولات.

يلجأ بعض المـؤلفين إلى اسـتخدام مفهـوم "اسـتراتيجية الهوية" لكي يشيروا إلى البعد المتغير للهوية الـذي لا يعد أبـداً حلاً نهائيـاً .في هـذا المنظـور تبـدو الهوية بمثابة وسـيلة لبلـوغ هــدف معين.وبالتـــالي فهي ليست مطلقة بل نســبية.ويشــير مفهوم الاستراتيجية إلى أن الفرد، باعتبـاره ممثلاً اجتماعيـا، لا

يفتقر إلى شيء من هامش المناورة.وتبعاً لتقـديره للحالة فهو يستخدم مصادره المتعلقة بالهوية بشكل استراتيجي.وطالما أن الهوية تشـكل رهانـاً لصـراعات" التصـنيف" الاجتماعية الهادفة إلى إعادة إنتاج أو إلى قلب علاقـات السيطرة، فإن الهوية تتكون من خلال استراتيجيات الممثلين الاجتماعيين

مع هذا فإن اللجوء إلى مفهـوم الاسـتراتيجية لا ينبغي أن يقود إلى الظن بأن الممثلين الاجتماعيين يتمتعون بحرية كاملة في تحديد هـويتهم بما يتفق مع مصـالحهم المادية والرمزية الآنيـة.لابد للاسـتراتيجيات من أن تأخذ الحالة الاجتماعية بعين الاعتبار، وكذلك علاقة القوة القائمة بين الجماعات ومنـاورات الآخـرين وغـير ذلـك.فـإذا كـانت الهويـة، عـبر مرونتهـا، قابلة للتجيير(أي تستخدم كوسيلة)-كما يقـول ديفـيرو Devereux فهي "أداة" بل "علبة أدوات"-، فلا يمكن للجماعـات والأفـراد أن يفعلوا ما يحلو لهم فيما يتعلق بالهوية:لأن الهوية هي دائمـاً ناتج تحديد شخصية معينة يفرضها الآخـرون على المـرء وعلى التحديد الذي يؤكده الإنسان بنفسه.

هناك نمط أقصى من استراتيجية تحديد الشخصية ينطوي على طمس الهوية التي يزعمها الفرد للهروب من التمييز ومن المنفى أو حـتى من المذبحة .هنـاك حالة تاريخية فريـدة تمثل هذه الاستراتيجية هي حالة الماران.والماران Maranes هم يهـود شـبه الجزيـرة الإيبيرية الـذين تحولـوا ظاهريـاً إلى **الكاثوليكية في القـرن الخـامس عشر للتخلص من الاضـطهاد والإبعـاد، لكنهم ظلـوا أوفيـاء لعقيـدة أجدادهم وحافظوا على عدد من الطقـوس التقليدية بشـكل سـري.وبـذلك اسـتطاعت الهوية اليهودية الانتقال بشكل سري إلى كل عائلة عبر القـرون من جيل إلى جيل حـتى تمكنت من الترسخ من جديد بشكل علني.**

وسـواء أكـانت الهوية شـعاراً أم سـمة فيمكن تجييرها في العلاقات القائمة بين الجماعـات الاجتماعيـة.الهوية لا توجد في حد ذاتها بمعـزل عن اسـتراتيجيات التأكيد الهويـاتي للمثلين الاجتماعيين الذين هم نتـاج الصـراعات الاجتماعية والسياسـية وعمادها في الوقت نفسـه[بيل 1975].والتركـيز على الطـابع الاسـتراتيجي الأساسي للهوية يسـمح بتجـاوز القضـية الزائفة المتعلقة بالصدق العلمي لتأكيدات الهوية.

إن الطابع الاستراتيجي للهوية الذي لا يقتضي بالضـرورة، كما يقول بورديو، وعياً كاملاً بالغايات التي يسعى الأفـراد إليها يتميز في أنه يسمح بتوضيح ظواهر اختفاء الهويـات وظهورهـا، وهي ظواهر كثيراً ما تثـير تعليقـات قابلة للجـدل لأنها غالبـاً ما تتمـيز بشـيء من النزعة الذاتيـة.فما سـمي خلال السـبعينات بـ"اليقظة الهنديـة" سـواء في أمريكا الشـمالية أو أمريكا الجنوبية لا يمكن عـده مجـرد انبعـاث لهوية شـهدت كسـوفاً وبقيت ثابتة (بعضـهم يتحـدث بشـكل غـير مناسـب، عن "حالة

ســـبات" لوصف مثل هـــذه الظـــاهرة).الواقع أن الأمر يتعلق بإعـادة خلق اسـتراتيجي لهوية جماعية في سـياق جديد تمامـاً هو سـياق صـعود حركـات المطالبة الـتي تقـوم بهاالأقليـات العرقية في الولايات المتحدة اليوم.ـ

وبشكل أعم يمكن لمفهوم الاستراتيجية أن يفسر تنوعات الهوية وهو ما يمكن تسـميته بانتقـالات الهويـة.وهـذا المفهـوم يـبين نسـبية ظـواهر التحقق حيث تنبـني الهوية وتتفكك ويعـاد بناؤها تبعـاً للحـالات.إنها دائمة الحركـة، وكل تغـير اجتمـاعي يقودها إلى إعادة صياغة نفسها بشكل مختلف.

في دراسة مثـيرة قـام مـوران (1990) بتحليل إعـادات تشــكل هوية الهـايبتيين المهـاجرين في نيويـورك.الجيل الأول الـذي ينتمي إلى موجة الهجـرة الكـبرى الأولى(في السـتينات) والمنحدرة من النخبة الخلاسية في هاييتي اختارت الاندماج في الإمة الأميركية مع محافظتها على اختلافها عن الســـــــــود الأميركيين للتخلص من الإبعاد الاجتماعي مستفيدة من كل ما من شانه الإيحاء بشيء من البياض و"التميز".أما موجة الهجرة الثانية (في السـبعينات) المكونة أساسـاً من عـائلات الطبقة الوسطى (ذات اللون الأسود) فقد اختارت بعد أن صعب عليها الانـــدماج، اســـتراتيجية أخـــرى وهي اســـتراتيجية تأكيد الهوية الهاييتية من أجل تجنب الاختلاط بـــالأمريكيين الســـود؛لـــذلك لجأت إلى التكلم المنتظم باللغة الفرنسية أمـام الملأ، وبـذلت جهـــداً لاكتســـاب الاعـــتراف بها كمجموعة عرقية نوعيـــة.أما الشباب الهاييتيين، لاسـيما أبنـاء الجيل الثـاني الـذين أحسـوا بموجة التقليل الاجتمـــاعي من قيمة هـــويتهم الهاييتية الـــتي اشتدت حدتها في الولايات المتحـدة خلال التسـعينات بسـبب مأســاة boat people القــوارب الهاييتية الـتي جنحت عند شـــواطئ فلوريـــدا، وبســـبب تصـــنيف طـــائفتهم على أنها " مجموعة خطيرة" تسبب انتشـار الإيـدز فقد كبتـوا هـذه الهوية وطـــالبوا بهوية عـــبر وطنية كاريبيـــة، منتهـــزين فرصة كـــون نيويورك قد أصبحت أول مدينة كاريبية في العالم بسبب هجرة الكاريبيين إليها.

(حدود) الهوية

المثال السابق يبين بوضوح أن اكتساب الهوية هو اختلاف في الـــوقت نفســـه.يـــرى بـــارث(1969) أن الأهم في عملية اكتســـاب الهوية هو إرادة وضع حد بين "هم"و"نحن" وبالتـــالي إقامة ما يسـميه ب"الحـد" والحفـاظ عليـه.وبشـكل أدق، فـإن الحد الموضـــوع ينجم عن اتفـــاق بين ذلك الحد الـــذي تـــزعم الجماعة بأنها وضـعته لنفسـها وبين الحد الـذي يريد الآخـرون وضـــعه لهـــا.طبعـــاً الحد المقصـــود هنا هو الحد الاجتمـــاعي الرمـــزي.ويمكن أن يكـــون لهـــذا الحـــد، في بعض الحـــالات، ما يقابله من الأرض.لكن ليس هذا هو المهم.

إن ما يفصل بين مجموعتين عرقيتين-ثقافيتين ليس الاختلاف الثقافي كما يتصور الثقافويون خطأ.إذ يمكن للجماعة أن تعمل تماماً وفي كنفها شيء من التعددية الثقافية.ويعود السبب في هذا الفصل، أي وضع " الحد"، إلى إرادة الجماعة في التميز واستخدامها لبعض السمات الثقافية كمحددات لهويتها النوعية.ومن شأن الجماعات القريبة من بعضها ثقافياً أن تعدّ نفسها غريبة تماماً عن بعضها بعض بل ومتعادية حينما تختلف حول عنصر منعزل في المجموعة الثقافية.

إن تحليل بارث يتيح التخلص من الخلط الشائع بين "الثقافة" و"الهوية".والتطبع بطابع ثقافة معينة لا يقتضي امتلاك هوية خاصة بشكل آلي.الهوية العرقية-الثقافية تستخدم الثقافة لكنها نادراً ما تستخدم الثقافة كلها.ويمكن للثقافة نفسها أن تجيّر بشكل مختلف، أي متعارض في الاستراتيجيات المختلفة لاكتساب الهوية.

على عكس قناعة واسعة الانتشار، فإن العلاقات التي تدوم فترة طويلة بين المجموعات العرقية لا تؤدي بالضرورة إلى الإلغاء المتدرج للاختلافات الثقافية.بل غالباً ما تنتظم هذه العلاقات بشكل تحافظ معه على الاختلاف الثقافي.بل أحياناً تزيد هذا الاختلاف عن طريق لعبة الدفاع(الرمزي) عن حدود الهوية.لكن هذا لا يعني أن "الحدود" لا تتبدل.يعتبر بارث أن الحد يشكل فرزاً اجتماعياً يمكن تجديده باستمرار من خلال التبادلات.وكل تغير يصيب الحالة الاقتصادية أو السياسية من شأنه التسبب في انزياحات الحدود.ودراسة هذه الانزياحات ضرورية إذا رمنا تفسير تنوعات الهوية.وبالتالي فإن تحليل الهوية لا يمكن أن يكتفي بمقاربة تزامنية، بل عليه أيضاً أن يخضع لمقاربة تطورية.

وبالتالي ليس هناك هوية ثقافية بذاتها لها تعريف ثابت.وينبغي على التحليل العلمي أن يكف عن زعمه في إيجاد تعريف صحيح للهويات الخاصة التي يقوم بدراستها.المسألة ليست معرفة من هم "الكورسيكيون "بالفعل" على سبيل المثال، بل هي معرفة دلالة اللجوء إلى اكتساب الهوية "الكورسيكية".وإذا اتفقنا على أن الهوية هي بناء اجتماعي فإن السؤال الملائم الوحيد الذي يجب طرحه هو :"كيف ولماذا وبواسطة من، وفي وقت ما وفي سياق معين حصلت، واحتفظ بها، أو أصبحت عرضة للنقاش والجدل، إحدى الهويات الخاصة.

الفصل السابع

الرهانات والاستخدامات الاجتماعية لمفهوم الثقافة

شهد مفهوم الثقافة منذ بضعة عقود نجاحاً متنامياً.حيث طمحت هذه الكلمة إلى أن تحل محل عبارات أخرى كثر استعمالها في الماضي مثل "العقلية" mentalité و"الروح" esprit و"التقليد" tradition أي الإيديولوجيا.ويعود سبب هذا النجاح إلى شيء من تبسيط أنثروبولوجي، وهو تبسيط لم يخل دائماً من سوء الفهم أو من تبسيط بلغ حد الإسراف.وغالباً ما نتذكر من هذا النوع المعرفي أكثر الأطروحات المختلف عليها في بداياتها والتي هجرها غالبية الأنثروبولوجيين منذ تلك الفترة.

دخلت كلمة "ثقافة"حديثاً في مجالات دلالية لم تعهدها من قبل، ودرج استخدام الكلمة اليوم في المفردات السياسية، فيقال مثلاً "ثقافة الحكومة" التي تتم مقارنتها بـ "ثقافة المعارضة"وتحدث أحد زعماء الحزب الاشتراكي في تشرين الأول من عام 1995 في صحيفة لوموند عن "الثقافة اللامركزية"(التي تقابل ضمناً " الثقافة المركزية".وهناك مثال آخر: خلال نشرة أخبار الساعة الواحدة بعد الظهر في إذاعة فرانس إنتير بتاريخ 11 أيلول 1995 تم الاستشهاد بالتصريح التالي لأحد كبار موظفي الأمم المتحدة حول الصراع في البوسنة:"ليس في ثقافة الأمم المتحدة أن تضع أكياساً من الرمل أمام مراكز القوات الدولية".ومنذ فترة نشهد تكاثراً في استخدام كلمة "ثقافة" في دوائر السلطة.

المفردات الدينية نفسها لم تنج مما يبدو ظاهرة لغوية خاصة بالمرحلة الحالية.ففي مجمع الفاتيكان المسكوني الثاني الذي انعقد في الستينات، ابتدع اللاهوتيون الكاثوليك مفهوم الاندماج الثقافي inculturation الذي لا يعني، كما يعتقد البعض، نشر اللاثقافة (بمعنى الجهل)، بل دمج الرسالة الإنجيلية في كل ثقافة من ثقافات الشعوب التي تتكون منها البشرية.وبعد أن حازت النسبية الثقافية على كل شيء فإن هؤلاء اللاهوتيين يريدون القول، من خلال هذا المفهوم، بواجب الكنيسة في احترام الثقافات الأصلية.

في نيسان من عام 1995 نشر البابا يوحنا بولس الثاني الرسالة البابوية evangelium evangelium vitae حول "قيمة الحياة **البشرية وحصانتها" وفيها يستنكر، عبر مفردات أرادها أن تكون حديثة، ما يسميه ب"ثقافة الموت" أي "الثقافة التي تدفع إلى الإجهاض".وبمعزل عن أن البابا (وهو حدث مدهش في حد ذاته) لا يستخدم تعبير "ثقافة الموت" في حال اللجوء إلى الإجهاض وليس في حالات أخرى (مثل الإفتاء حول عقوبة الإعدام" فإننا نشير إلى أننا هنا أمام مبالغة لغوية تفضي إلى اللا معنى. الحقيقة أن كل ثقافة، بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة، ، هي موجهة بشكل عام نحو إعادة إنتاج الحياة.ولهذا تسعى كل ثقافة لأن تكون جواباً على سؤال الموت.وتضع الثقافة نوعاً من صيغة علاقات الأحياء بالموت وبالموتى، وتسعى إلى منح معنى معين إلى مختلف الأشكال التي يمكن للموت أن يكتسبها، وهذا يعني إعطاء معنى للحياة.إن العبارة التي ابتدعها البابا تنطوي على تناقض في الكلمات.وإذا كان لابد لنا من إيجاد معنى لها يجب أن تصف الثقافات البشرية كلها بأنها "ثقافات موت" لأنه يندر أن نجد مجتمعات لم تقبل ولم تمارس هذا الشكل أو ذاك من أشكال الإجهاض و/أو قتل الأطفال infanticide.**

مفهوم (الثقافة السياسية)

كما أشـرنا أعلاه فـإن كلمة "ثقافـة" قد اجتـاحت المشـهد السياسي منذ فـــترة قريبة وأصـــبحت إحـــدى المفـــردات السياسـية المعاصـرة الدارجـة:فرجـال السياسة يسـتخدمونها في كل قـــول لهم لدرجة يمكنها أن تبـــدو من الآن فصـــاعداً تقريباً بمثابة عادة لغويـة.ولا شك أنهم باسـتخدامهم كلمة نبيلة كهذه يقصدون إضفاء نـوع من الشـرعية على تصـريحاتهم لأن كلمة "ثقافة" لم تفقد حظوتها كما فقدتها كلمة "إيديولوجيا".

هذا الاستخدام المفرط للكلمة يجب ألا يقودنا إلى التنـازل عن اســتخدامها في علم الاجتمـــاع السياسي ولا إلى طمس الفائـدة من ربط الظـواهر الثقافية بـالظواهر السياسـية.هنـاك مسـائل أساسـية بالنسـبة للمجتمعـات المعاصـرة تقـود إلى التســاؤل حــول هــذه العلاقة مثل مســألة عالمية "حقـــوق الإنسان"(آبو، 1992).ولإدراك البعد الثقـافي في السياسة يلجأ البـاحثون إلى مفهـوم "الثقافة السياسـية".وقد تشـكل هـذا المفهـــوم في ســـياق حصـــول الـــدول المســـتَعمَرة على اسـتقلالها.***وقد بيّن تكـوّن الـدول الجديـدة في العـالم الثالث أن استيراد المؤسسات الديمقراطية غير كاف***

لتأمين عمل الديمقراطية.عندئذ وجد عالم الاجتماع نفسه متسائلا **عن الأسس الثقافية التي تقوم عليها الديمقراطية.كل منظومة سياسية تبدو مرتبطة بمنظومة من القيم والتصورات، أي بالثقافة الخاصة بمجتمع معين.عند هذا المستوى الأول من التفكير فإن مفهوم الثقافة السياسية يرتبط ارتباطا كبيرا بما كان يسمى سابقا ب"الخصوصية الوطنية**".وكان السبب في إنجاح هذا المفهوم هو توجهه المقارن، فقد كان ينتظر منه أن يسمح في فهم ما يساعد أو يعيق الفعالية الكاملة من أجل إقامة مؤسسات حديثة.وقد قام باحثان أميركيان هما غابرييل الموند وسيدني فيربا بإخضاع خمسة بلدان (الولايات المتحدة، بريطانيا، ألمانيا، إيطاليا، المكسيك) إلى المقارنة انطلاقاً من تحليل أشكال متنوعة من السلوكات السياسية، وتوصلا إلى وضع تصنيف للثقافات والبنى السياسية المتكيفة مع تلك الثقافات من الناحية الوظيفية: إذ ترتبط بالثقافة "الرعوية paroissiale "التي تهتم بالمصالح المحلية بنية سياسية تقليدية لا مركزية، وبثقافة "الخضوع" التي تنمي السلبية لدى الأفراد ترتبط ثقافة تسلطية.وثقافة "المشاركة"في نهاية الأمر تنسجم مع البنية الديمقراطية.والثقافة السياسية المحسوسة هي ثقافة خليطة حيث يمكن لنماذج الثقافة الثلاثة أن تتعايش.لكن التلاؤم الأكبر بين النموذج المهيمن وبين البنية يفسر العمل المقنع إلى حد ما للمنظومة السياسية لا سيما منظومة المؤسسات الديمقراطية(الموند و فيرا 1963).

لقد تهذب البحث تدريجيا وبدلاً من ضرورة السعي إلى وصف الثقافات السياسية الوطنية بشكل إجمالي فقد ازداد اهتمام علماء الاجتماع بمختلف الثقافات الثانوية السياسية الموجودة في كنف المجتمع، نظراً لأن الأمم المعاصرة تشهد تعددية في نماذج القيم التي توجه المواقف والسلوكات السياسية.وهكذا يجهدون في فرنسا لتوضيح النماذج الثقافية التي تقع في أساس التعارض بين اليمين واليسار، وبشكل أدق في التمييز بين مختلف جماعات اليمين واليسار.

لقد أدى تطور الأنثروبولوجيا السياسية إلى إعادة النظر في فكرة السياسي نفسها والتي لا تحمل المعنى نفسه في مختلف المجتمعات.إن مفهومي السلطة والقانون والنظام يمكن أن يكونا مختلفين لأنهما محددان بعلاقاتهما مع العناصر الأخرى للمنظومة الثقافية المعنية.وبما أن مقولة السياسي هي مقولة مستقلة من مقولات الفكر والفعل فهي لا توجد بشكل شامل، الأمر الذي يقتضي اللجوء إلى التحليل المقارن.ليس من الضروري أن نجد في كل مجتمع ثقافة سياسية معترف بها ويتم نقلها على أنها كذلك.والسعي إلى فهم دلالات الأفعال السياسية في مجتمع معين يعني بالنتيجة حتمية الرجوع إلى مجمل منظومة الدلالات التي هي ثقافة

المجتمع المدروس.

وبموازاة هذه التساؤلات، جهد الباحثون من أجل توضيح آليات الانتقال من جيل إلى جيل.وكان موضوع التأهيل الاجتماعي السياسي موضوعاً لعدة أبحاث اهتمت بالطفولة كما اهتمت بسن البلوغ.وبينت هذه الأعمال التشابه القوي بين السلوكات السياسية لدى الأطفال وبين سلوكيات الأهل. ومع هذا لا يمكن خلط التأهيل الاجتماعي السياسي بمجرد التلقين العائلي.وأوضحت آنيك بورشرون التأهيل الاجتماعي السياسي عند الأطفال لأنه لا ينطوي على سلسلة من التعليم الشكلي بل لأنه ينشأ عن" تسويات" دائمة وغير شكلية بين الأطفال وبين القائمين على هذا التأهيل وأولهم العائلة والمعلمون.التأهيل الاجتماعي السياسي يتخذ مظهر التوفيق بين طموحات الفرد وبين مختلف الجماعات التي يقيم معها علاقاته.وهذا التأهيل ليس مكتسباً أبداً بشكل نهائي، لكنه ينتج بشكل تدريجي وغالباً بشكل غير مقصود.وككل عملية تأهيل اجتماعي فإنه يساهم مباشرة في تكوين هوية الفرد.

مفهوم (ثقافة المؤسسة)•

إن مفهوم "الثقافة الصناعية" الذي سرعان ما شهد نجاحاً كبيراً، ليس من إبداع العلوم الاجتماعية بل جاء من عالم المؤسسات الصناعية والتجارية .

برز هذا التعبير للمرة الأولى في الولايات المتحدة خلال السبعينات.حينئذ كانت المؤسسات الأميركية تريد مواجهة المنافسة اليابانية التي أصبحت شيئاً فشيئاً عدوانية بهدف إيجاد وسيلة لتعبئة المواطنين من أجل هذه المواجهة.وظن أصحاب الشركات أن موضوع الثقافة الصناعية سيتيح التركيز على أهمية العامل البشري في الإنتاج(سان سوليو، 1987، ص 206)

وظهر هذا المفهوم في فرنسا في الثمانينات من خلال خطاب المسؤولين عن الإدارة. وانتشار موضوع الثقافة الصناعية في وقت الأزمة الاقتصادية أمر له دلالته.وقد يعود السبب في النجاح الذي حققه هذا الموضوع thème لكونه قد برز ليشكل جواباً على النقد الذي كانت تثيره المؤسسات الصناعية في أوج أزمتها حول العمل وإعادة البناء الصناعي.وإزاء الشك والاشتباه فإن استخدام مفهوم الثقافة كان يمثل عندها، بالنسبة لمدراء المؤسسات، وسيلة استراتيجية لكي يتماهى العمال وينخرطوا في الأهداف التي سبق لهم وضعها.

وبدا أن فكرة الثقافة الصناعية قد اعتمدت من خلال النتائج الناجمة عن ضم أو تجميع المؤسسات الصناعية الذي

• سواء أكانت صناعية أم تجارية(شركات مصانع الخ) [المترجم]

حد ث بشـــكل كبـــير في المرحلة الـــتي ســـبقت مرحلة النمو الاقتصـادي.وقـادت الصـعوبات العلائقية الـتي كـانت قد نجمت عنها إلى وضع صـــيغ جديـــدة للتفكـــير المتعلق بســـير عمل المؤسسة. والصورة التي كان يمكن للمـأجورين تكوينها حـول مؤسسـتهم باعتبارها مؤسسة قوية والـتي يـراد لها أن تسـتمر إلى م لانهاية قد سـاءت بالتـدريج ثم انهـارت مع بـروز الأزمة الاقتصادية وإعادة الهيكلة الصناعية.

وبالتـــالي فـــالأمر، بالنســـبة لفرقـــاء الإدارة في فـــترة الثمانينـات هو رد الاعتبـار للمؤسسة الصـناعية عـبر خطـاب إنسانوي لكي يقوم الأجراء بتصرفات وفية وفعالة.في الخطاب الإداري يتم اللعب على تعـــدد معـــاني كلمة "ثقافـــة" مع أن المعـنى الأنـثروبولوجي هو المهيمن.لكن أكـثر الاسـتخدامات الأنثروبولوجية المعمـول بها على الأغلب والمثـيرة للجـدل هو ذلك الاستخدام الذي يحيل إلى مفهوم الثقافة باعتبارها ناجمة عن عالم مغلق وثابت إلى حد ما يميز جماعة بشرية مزعومة التجانس وذات معالم محددة. هـذا المفهـوم الاخـتزالي للثقافة يفترض أنها تقوم بتحديد مواقف الأفراد وسلوكياتهم..من هـذا المنظـــور ينتظر من الثقافة الصـــناعية أن تفـــرض منظومة تصوراتها وقيمها على أعضاء التنظيم.

تتضح لنا الآن الفائـــــدة الرمزية الـــــتي تجنيها إدارات المؤسسات الصناعية من مفهوم كهذا.وتـرى هـذه الإدارات أن الثقافة الصناعية لا ترتبط مباشرة بالمأجورين بل تسـبقهم إلى حد ما وتفرض نفسـها عليهم.وعـدم انضـمام العامل إلى ثقافة المؤسسة الصـــناعية يعـــني إلى حد ما اســـتبعاد نفسه عن التنظيم.وتحت غطـاء الثقافة واتخـاذ ضـمانة " علميـة" هي ضـمانة العلـوم الاجتماعية يعـني أننا في الحقيقة لسـنا بعيـدين عن العودة إلى الفكرة القديمة المتعلقة ب"العقلية البيتية"وقد تميز أرباب العمل الفرنسيون بالإشادة بهـذه "العقلية البيتيـة"، وهم يتمـــــيزون بـــــروح العائلة وبـــــالمفهوم العـــــائلي للسلطة.الإيـديولوجيا التحتية هي إيديولوجية الانسـجام العـائلي والتوافق وغيـــــــاب التناقضـــــــات ."الـــــــبيت" يلغي الاختلافات(الطبقية) بين الأفراد والجماعات.

بالتالي فإن المفهـوم الإداري للثقافة لم يأخذ من المفهـوم الأنـثروبولوجي للثقافة إلا ما يخـدم أغراضه أي إعـادة تفسـير ثقـافوي culturaliste بـالغ الفقر والقائل بـأن الثقافة تهيمن (بكل معاني الكلمة) على الفرد، وقامت لتوضيح حقائق شديدة الاختلاف، وهي على كل حـال ثقافة هجرها البـاحثون منذ زمن طويـل. لا يمكن بـأي شـكل من الأشـكال مقارنة المؤسسـات الصناعية بالقبائل (على الرغم من شيوع الكلمة في المفردات الإدارية) أو بالعائلات.

في نهاية المطـــــــــاف، إذا نظرنا إلى ثقافة المؤسسة الصناعية من هذه الزاوية فسـنرى أنها ليست مفهومـاً تحليليـاً بل تلاعبـاً manipulation بـالمفهوم الإيـديولوجي للثقافة

هدفه إضفاء الشرعية على تنظيم العمل في كنف المؤسسة الصناعية.وهذه المؤسسة تزعم تحديد ثقافتها كما تحدد استخداماتها:بعبارة أخرى، إن قبول الاستخدام يعني قبول ثقافة المؤسسة(بالمعنى المشار إليه).

واليوم تشكل (ثقافة المؤسسة) جزءاً من مفردات المدارس العليا لادارة الأعمال وادارة المؤسسات. ونظراً لغياب التأهيل في لعلوم الاجتماعية,فإن المهنيين المنحدرين من هذه المدارس لا يأخذون في أغلب الأحيان من مفهوم الثقافة إلا ما يبدو لهم قابلاً للتطبيق المباشر على إدارة المؤسسات,متجاهلين تطور الأبحاث التي تبين تعقد كل منظومة ثقافية.

المقاربة السوسيولوجية لثقافة المؤسسة

لقد تطرق السوسيولوجيون بشكل مباشر أو غير مباشر إلى مسألة الثقافة في المؤسسة دون اللجوء إلى مفهوم ثقافة المؤسسة . تحليلاتهم تظهر عالماً ثقافياً غير متجانس له علاقة بعدم التجانس الاجتماعي لمختلف فئات العمال.فهؤلاء لا يأتون إلى المؤسسة وهم محرومون وغير مزودين ثقافياً.فهم يحملون إليها في بعض الحالات ثقافات المهنة وأحياناً ثقافة الطبقة(الـ<ثقافة العمالية>).وقد بين عدد من الدراسات أهمية هذه الثقافات في تنظيم تصرفات المأجورين لدى المؤسسة, وهذه الثقافات ليست مرتبطة جوهرياً بهذه المؤسسة أو تلك.

إذا كان السوسيولجيون (علماء الاجتماع) يرون في ثقافة المؤسسة معنى ما فذلك للإشارة إلى نتيجة المواجهات الثقافية بين مختلف المجموعات الاجتماعية التي تتكون منها المؤسسة. و ثقافة المؤسسة لا توجد خارج الأفراد المنتمين إليها, ولا يمكن أن تسبقهم في الوجود , إذ أنها تتكون من خلال الأفعال المتبادلة فيما بينهم.

حتى اليوم، حيث تميل ثقافات المهنة نحو الضعف بل والاختفاء , فإن المأجورين ليسوا في أي حال من الأحوال مرتبطين تماماً بالتنظيم من الناحية الثقافية. ويتجلى إبداعهم الثقافي بأشكال متعددة , و هذا الإبداع ليس إبداعاً لا حدود له بالتأكيد , ويرتبط جزئياً بوضعهم في المنظومة الاجتماعية للمؤسسة.

وقد بين روتو سان سوليو R.sainsaulieu]1977 [أنه يوسعنا , وفقاً للمجموعات الاجتماعية-المهنية , وضع أشكال(ترسيمات) مختلفة للسلوك في المؤسسة , واختصر هذه الأشكال إلى أربع نماذج ثقافية رئيسية .

الثقافة الأولى التي تتميز بها المنظمات الاجتماعية OS والعمال غير المؤهلين تتسم بالطابع الإدماجي Fusionnel للعلاقات لأن الجماعي collectif يشكل الملجأ والحماية ضد

الانقسـامات.**وثقافة ثانية** تحيـل، في المقابـل، إلى قبـول الاختلافات والتفـاوض , وهي بشـكل خـاص من شـأن العمـال المهنيين , ولكننا نجدها أيضاً لدى بعض الفنيين الذين يمارسون مهنة حقيقية وكـذلك لـدى الكـوادر الـذين يمارسـون وظـائف تأطير فعلية . **الثقافة الثالثة** ترتبط بحالات (أوضاع) المرونة mobilite الممتدة التي غالبـاً ما تعيشـها الأطر الـتي تعلمت ذاتياً أو الفنيين .

إن صيغة سير العمل العلائقي هي , في هـذه الحالة صـيغة الصـلات affinites الانتقائية والحـذر من الجماعـات المتكونة في المؤسسة . وأخـــيراً **, الثقافة الرابعة** الموجـــودة في أوساط العمل تتسم بالعزلة و التبعية . ونجدها بشـكل أساسي لـدى العمـال المـؤهلين الـذين يفتقـرون إلى ذاكـرة عمالية : العمال المهاجرون , العمال – الفلاحـون , والنسـاء والشـباب . وهـؤلاء بشـكل خـاص يعيشـون المؤسسة كوسـيلة لمشـروع خارجي .

طبعــاً , هنا نحن إزاء نمــاذج مثالية , بـالمعنى الويبـيري* للعبارة , لا تتعلق أبـداً بشـكل تـام بهـذه الفئة العمالية أو تلك القابلتين للتطور . وتكمن أهمية تحليل سان سوليو في إظهاره أنه في المؤسسة نفسـها تتعـايش ثقافـات مختلفة وتتقـاطع . والفضـيلة الأخـرى لأعمـال سـان سـوليو هي أنها وضـحت أن التأهيل Qualification لم يكن يعـــني غيـــاب ثقافة خاصة و عجز أية مبادرة ذات طابع ثقافي في المؤسسة . وبينت أبحاث أخرى أيضاً أن العامل لم يكن تماماً مرتبطاً بالتنظيم حتى في أشد الحـــالات اغترابـــاً aliènantes . وعلمـــاء الاجتمـــاع المتخصصـــون بالعمل كـــانوا في البداية في الخمســـينات والستينات , شـددوا على طابع المغّـرب للعمل التـايلوري** . لكن الاغتراب ليس كاملاً أبداً ,والاغـتراب الاجتمـاعي لا يختلط بالضرورة مع الاغتراب الثقافي .

فيليب بيرنو Ph.Bernoux [1981] وضع من جهته تحليلاً لسـلوكات اسـتملاك appropriation عـالم العمل من قبل العمـال الأكـثر افتقـاراً للتأهيل وللسـلطة , والأمر يتعلق في أغلب الأحيان بممارسات غير شرعية , وأحياناً يصعب التعـرف عليها , لكنها تدل على مقاومة ثقافية لما يقـوم به التنظيم من نزع للملكية . و " الاستملاك " يظهر عبر اسـتراتيجيات مختلفة تهدف كلها إلى المحافظة على حد أدنى من الاسـتقلال الـذاتي . وهي ليست فعلاً acte فردياً خالصـاً ولا رد فعل "مجـرداً " من قبل الطبقة , بل ســـلوك يحيل إلى مجموعة انتمـــاء أي مجموعة عمل محسوسة تتقاسم ثقافة مشـــتركة , مصـــنوعة من لغة مشتركة , ومن طريقة تصرف مشتركة , ومن علامات للتعّرف , ومن هوية مشتركة , الخ...

إن ممارسـات الاسـتملاك عديـدة ومتنوعة وتتعلق بالعمل نفسه وبتنظيمه , وبمكـــان العمل وزمانه , هـــذا العمل الـــذي يقوم الواحد منا بإعادة تكوينه على طريقته وحسب اسـتطاعته

, بل تتعلق حـــتى بنـــاتج العمل . الأمر يتعلق بمقابلة المنطق التـــايلوري بمنطق ثقـــافي آخر للعمل قـــائم على الاســـتقلال والمتعة .

وهناك مثـال ذو دلالة على إرادة الاسـتملاك هـذه نراها من خلال ما يســــــمى perruque العمل الشخصي بـــــــأدوات المؤسسة . وهذا العمل الشخصي كما يبين ميشـيل دو سـيرتو لا يعـني إعــادة النظر في العمل بحد ذاته , بل يعـني تنظيمـاً معيناً لهذا العمل . وليس التخلص من الأملاك والأشياء (عموماً لا تســتخدم إلا البقايا) بل التخلص من الــزمن في المؤسسة حتى لا يسجن المرء نفسه في زمن " منظم " وموّقت . وهـذا يعـــني أن يـــدل من خلال " عمله " على حنكة خاصة , وتأكيد القدرة على الخلق و الإبداع . كما يعـني وضع منطق اللامبـالاة والمجانية أي منطق الهبة don (نادراً ما يحتفظ المـرء لنفسه بإنجـازات العمل الـذي يقـوم به على حسـاب المؤسسة) في مقابل منطق الربح التجـاري . لكن العمل المنجز على حسـاب المؤسسة perruque غـــير ممكن إلا بفضل تواطؤ أعضـــاء الجماعة الآخرين , ولا يصبح هـذا العمل الشخصي المنجز على حساب المؤسسة ممكنـاً إلا حينما تقـوم ثقافة مشـتركة تربط أعضاء مجموعة العمل ببعضهم بعض . ومن هنا فان هذا العمل الشخصي هو المعـبر عن ثقافة المجموعة (دو سـيرتو , 1980 ص 70-74) .

ربما يكــــون من الأصح الحـــديث عن " ثقافة صـــغرى " microculture للجماعة . فإذا كـان من الصـعب وضع تعريف لثقافة مؤسسة معينة , فلا شك أنه من المعقـــول بالنســـبة للباحث أن يميز " ثقافات صغرى " microcultures في كنف المؤسسة . الثقافات الصغرى التي " يخترعها " العاملون تـبين بوضــــوح أن ثقافة المؤسسة ليست معطى ســـابقاً ما على العمـــال إلا اعتمادها . فـــإذا كـــانت المؤسسة نفســـها منتجة لمنظومـات ثقافية , فهـذا لا يعـني مع ذلك أن تكـون الثقافة صـــادرة عن الإدارة . من " يصـنع " ثقافة المؤسســة؟ طبعـاً جميع الممثلين الاجتمـــاعيين الـــذين ينتمـــون إلى المؤسسة . كيـــــف" تصــــنع " ثقافة المؤسسة ؟بالتأكيد أن القـــــرارات السـلطوية هي الــتي تصــنعها , لكن عــبر عملية معقــدة من الأفعال المتبادلة بين المجموعات التي تتكون منها المؤسسة .

ولكي نتمكن من تعريف ثقافة مؤسسة ما , لا بد إذاً من الانطلاق من الثقافـــات الصـــغرى , مثلها مثل التنظيم بذاته , تؤمن سير العمل اليومي في المصـانع ateliers , والمكـاتب , وتحدد الاختصاصـات و إيقاعـات العمل , وتقـوم بتنظيم العلاقة بين العمال , وتتصور الحلول اللازمة للمشــاكل الفنية المتعلقة بالإنتـاج . وحتمـاً فـإن هـذه الثقافـات الصـغرى تُخلَـقُ آخـذة بالاعتبـار الإطـار الخـاص بالمؤسسة , لا سـيما قيـود التنظيم الشكلي للعمل والتكنولوجيا المستخدمة . ولكن هذه الثقافـات لا تتحدد بهذين العنصرين لأنهما يرتبطـان أيضـاً بـالأفراد الـذين

يشــكلون مجموعة العمل . إذ نجد أن نفس التنظيم الشــكلي مــدعوماً بالتكنولوجيا نفســها لا يــؤدي بالضــرورة إلى ثقافة صــغرى مشــابهة: لأن خصــائص مجموعة العمل تقــوم بــدور أساسي في الإنتــاج الثقــافي . هــذه الثقافــات الصــغرى غــير الشكلية informelles , التي ينتجها الأجراء أنفسهم هي الــتي تبــدع الطوائف الصــغرى microcommunautes في العمل وتنظمها في الوقت نفسه (ليو , 1981) .

في نهاية المطــاف , تقع " ثقافة المؤسسة " في تقــاطع مختلف الثقافات الصغرى الموجودة في كنفها, وهذه الثقافــات الصغرى لا تنسجم بالضرورة مع بعضها بعض , واحتكاكها لا يتم حتمــاً بلا مصــادمات . تظهر علاقــات قــوة تــبين هنا وهنــاك , الرهانات الاجتماعية . بعبارة أخــرى , إذا كــان لمفهــوم " ثقافة المؤسسة " ثمة ملاءمة pertinence سوسيولوجية , فليس هـــدفها بالتأكيد الدلالة على منظومة ثقافية تســـتبعد منها كل أنواع التناقض والصراعات .[3]

من جــانب أخر , لا يمكننا دراسة ثقافة المؤسسة بمعــزل عن الوسط المحيط . فالمؤسسة لا تتكون من عالم مغلق من شأنه أن يفرز ثقافة كاملة الاســتقلال . بل على العكس , فــإن المؤسسة الحديثة شـــديدة الارتبـــاط بمحيطها . ســـواء على الصعيد الاقتصادي , أو على الصعيد الاجتماعي والثقافي .

واليــوم , إن التحليل السوســيو لــوجي للمؤسسة لم يعد قــادراً على تجاهل الســياق . وبعبــارة أخــرى, لا يمكن اخــتزال ثقافة المؤسسة إلى مجرد ثقافة تنظيمية .

هناك مجموعة من الأبحاث التي بينت أثر الثقافات الوطنية على ثقافات المؤسسة (إيريبارن, 1989) . وأوضحت البحوث المقارنة أن المؤسســات الموجــودة في بلــدان مختلفة كــانت تعمل وفق منظومـــات ثقافية مختلفة . وقد كـــان ميشـــيل كروزييــه(1963) من أوائل الــذين بيّنــوا وجــود نمــوذج ثقــافي فرنسي لتنظيم المؤسسة وهــذا النمــوذج يتمــيز بالشــكلانية البيروقراطية والمركزية الشــديدة للبــنى المرتبطة بميل عميق لدى المجتمع الفرنسي نحو هذا الاتجاه .

ومن جـــانب آخر . طالما تحـــدثنا خلال الســـبعينات عن " النمـــــــوذج اليابـــــــاني " للمؤسسة . اختصاصــــــيو الإدارة management , المبهورون بالنجاح التجاري والصناعي الــذي حققته اليابــان , ظنــوا أنهم اكتشــفوا نموذجــاً عالميــاً جديــداً للتنظيم الفعال. لكنهم سرعان ما خففــوا من مغــالاتهم . إذ لم يكن من السهل نقل النموذج الياباني إلى بلــدان أخــرى بعد أن تنبهــوا إلى إنشــاء الشــركات والمشــاريع اليابانية في الولايــات

---

[3] (?) الأساليب العلمية التي وضعها المهنــدس الأمــريكي فريــدريك تـــايلور (1856-1915) لتنظيم العمل بقصد زيـــادة فعالية ورفع معدل الإنتاج]المترجم[.

المتحـــدة وأوروبا , أي تلك الـــتي اســـتلهمت بشـــكل مباشر المظـــاهر الأساســـية للثقافة اليابانية والمنســـجمة مع البـــنى الاجتماعية لليابان .

إن قولنا هــذا لا يعــني الوقــوع مــرة أخــرى في تفســير "ثقافوي " تبسيطي .

فالثقافـات الوطنية ليست جامـدة من جـانب ,ومن جـانب أخر ,فهي لا تحـدد ثقافـات المؤسسة بشـكل مطلـق.فالعلاقة بينهما سياسية . وهناك دراسات حديثة بيّنت , في فترة الأزمة الاقتصـادية , وبالتـالي الاجتماعيـة, في الثمانينـات أن النمـوذج اليابـاني , الـذي كـان يبـدو دون عيب , لم يعد يعمل جيـداً كما كان من قبل .

الأبحاث السوسيولوجية والاتنولوجيّة أظهرت بالتـالي تعقيد ما يســمى بـــ"ثقافة المؤسســة". فهــذه في مطلق الأحــوال , ليست مجرد نتيجة للمنظومة التنظيمية . إنها في الوقت نفسه انعكـــاس للثقافة المحيطة وإنتــــاج جديد يتكـــون في كنف المؤسسة عـبر عـدة ردود فعل توجد على كل المسـتويات بين أولئك الـذين ينتمـون إلى التنظيم نفسه , وإذا كـان من الناقل القـول بـأن الحـديث عن ثقافة المؤسسة بـالمعنى الاتنولـوجي لكلمة"ثقافة" فـذلك للإشـارة إلى النتيجة المعقـدة , في وقت معين من عملية البنــاء الثقــافي غــير المنتهي أبــداً , معرضاً للخطر مجموعـــات من الممثلين والعناصر المتنوعة , دون أن نشير إلى أن أية مجموعة هي الوحيدة التي تقود اللعبة .

ثقافة المهاجرين:

ظهرت في الستينات في فرنسا عبارة "ثقافة المهاجرين " وسرعان ما شهدت انتشاراً واسعاً . وليس من غــير المفيد أن نتساءل عن السبب في عدم اسـتخدام هـذا المفهـوم أبكر من هذا الـوقت , ولمـاذا لم تشـهد بعض النجـاح في ذلك الـوقت . سياق الفـترة يسـمح بالإجابة على هـذا التسـاؤل (حـول وجهة النظر هذه وما يليها , انظر:سيّد 1978)

ما دمنا كنا نعتـــبر أن الهجـــرة لم تكن إلاّ مؤقتة لارتباطها بعجز في الأيدي العاملة , فقد تم تعريف المهـاجرين على أنهم أساساً عمـال , "عمـال أجـانب " , والأسـئلة الـتي كنا نطرحها كـانت تـدور آنـذاك أساسـاً حـول العمل , وعن انـدماجهم في العمل " المعقلن " , وعن شـــروط العمل , الخ..ومع القـــرار الرسمي المنظم للهجـرة عـام 1974 , اكتشـفنا الوجه الـدائم للهجـــرة , إذ لم يعد المهـــاجرون إلى ديـــارهم على الـــرغم من أزمة العمل (الاستخدام) الـتي أصـابتهم على وجه الخصـوص . وأدركنا أن هجرة العمل قد تحولت إلى هجرة ســكن و(إقامة) نظراً لأن القانون كان يحمي " التجمعات العائلية " ويبرز هــذه الحركة . وعندها لم يعد ممكناً اعتبار المهاجرين مجــرد " قــوة عمل " تكميلية . ومنذ الفـــــترة الــــتي أقــــاموا فيها في بلد

الاســتقبال مع عــائلاتهم , فقد صــار لزامــاً أخذ كافة أبعــاد وجودهم بعين الاعتبار. وكما في ممارساتهم اليومية (الحيـاة العائلية , الاستهلاك , التسلية , الممارسات الدينية) فقد أبـدى السـكان المهـاجرون خصوصـية معينة , واضـطرت السـلطات العامة المهتمة بدمجهم في الحيـاة المحلية إن لم تكن الوطنية , إلى الاهتمام بهذه الخصوصيات .

خلال فترة رئاسة جيسكار ديستان تم إنشـاء مكتب وطـني للتنشيط الثقافي للمهاجرين. وتقول إحدى وثـائق وزارة الدولة المكلفة بشـؤون المهـاجرين , والـتي تحمل عنـوان " السياسة الجديــدة للهجـــرة " ينبغي على هـــذا التشـــجيع أن يســـمح للمهاجرين بوعي ثقـافتهم الخاصة بمـوازاة اكتشـافهم للثقافة الفرنســية:ويهـدف هـذا التشـجيع أيضــاً إلى تعريف الشـعب الفرنسي بثقافة البلدان التي ينحدر منها أولئك المهاجرون ".

ومن إدارة اليد العاملة الأجنبية ننتقل بالتــــالي إلى إدارة الاختلاف الثقافي . فالسلم الاجتماعي يفترض السلم الثقافي . وسياسة تشجيع ثقافات المهـاجرين هي سياسة عرضـية للغاية وترتبط بحالة معينة من حالات الهجـرة إلى فرنسا , وهي حالة السبعينات .

وإدارة الاختلاف تعــني -نوعــاً مــا- رفض الــدمج الكامل للمهــاجرين في الأمة الفرنســية . وقد بلغ الأمر حد الــزعم أن المهاجرين غير الأوربيين " غير قابلين للاندماج " لأنهم يختلفون كثيراً من الناحية الثقافية عن الفرنسـيين . وفي الـوقت الـذي يتم فيه " تشجيع " ثقافة المهاجرين , فإن الحكومات المتعاقبة في تلك الفترة قد جهدت عبر كل أنواع الإجراءات غـير الفعالة في إثارة عودة المهاجرين إلى بلدانهم .وهو أمر ينبغي ألا نـرى فيه أي تنــاقض : فإبقــاء المهــاجرين في الاختلاف وتــأجيج " وعيهم " بثقافتهم الأصلية يساهم في حثهم على العـودة الـتي يؤمل أن تتحقق عاجلاً أم آجلاً على الرغم من بداهة الأمور.

لكن مفهوم " ثقافة المهـاجرين " لاقى بعض التجـاوب في الســبعينات ليس بســبب سياسة الحكومــات فحسب بل لأن السياق الأيديولوجي الفرنسي في تلك الفترة قد سـاهم كثـيراً في هــذا الأمر . والحقيقة أن تلك الســنوات تمــيزت بانبثــاق الحركات الإقليمية (بروتانيا , أوكسـيتان , كورسـيكا) المطالبة بـالاعتراف بوجــود هوية ثقافية خاصة والــتي تــدين المركزية الثقافية للدولة الفرنسية . وصار يشاد بالاختلاف الثقـافي لذاته , ونصّــب عــدد كبـير من المناضـلين أنفسـهم بمثابة شـعراء التعددية الثقافية والمــــدافعين عن كل الأقليــــات الثقافية المتواجـدة على السـاحة الفرنسـية . و تأكد الحق بـالاختلاف " الثقـافي " باعتبـاره أحد الحقـوق الأساسـية للإنسـان . وبـذلك التقى الخطـاب التعـددي وبشـكل غـير مسـبوق , بالخطـاب المركزي لتشجيع ثقافـات المهـاجرين , حـتى لو كـانت المكانة الممنوحة للاختلاف تتعارض تماماً في هذه الحالة أو تلك .

وإن شــهد هــذا المفهــوم شـيئاً من النجــاح , فــذلك لأنه

اكتسب طابعاً إيديولوجيا يتفق مع رؤية سياسية معينة . هذا التجيير الإيديولوجي للمفهوم بلغ حد قيامه بنقل تمثّل نوعي لهذه الثقافة أو تلك الثقافات . أولاً , استخدام عبارة "ثقافة المهاجرين يحيل تقريباً دائماً إلى " الثقافة الأصلية " للمهاجرين . أي إلى ثقافة بلدانهم الأصلية **. وهي طريقة ذكية لإنكار الخصوصية الثقافية التي يتمتع بها المهاجرون بالنسبة لأبناء وطنهم الذين بقوا في البلاد . وهي طريقة أيضاً لسجنهم في هوية جامدة .**

الثقافة المعنية هنا في استخدام هذا المفهوم تعتبر بمثابة ثقافة مشيأة , ونوعاً من المعطى السابق في وجوده على أي شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية . والفرد لا يمكنه الإفلات من ثقافته (الأصلية) مثلما لا يمكنه التهرب من خصائصه الوراثية . ضمن هذا الفهم فإن مفهوم الثقافة غالباً ما يعمل كتورية لـ"العنصر race " ("إنه ثقافته , بشكل مضمر: } ولا يستطيع تغييرها {) } لا أحد يستطيع تغييرها ") . ومن شأن الفرد أن يتحدد تماماً من خلال ثقافته " الأصلية " . الأمر الذي يسمح بتأكيد أن المهاجرين المختلفين " جداً " من الناحية الثقافية هم غير قادرين على الاندماج .

إن مماهاة ثقافات المهاجرين بـ " ثقافاتهم الأصلية " هو خطأ قائم على سلسلة من التشوشات . أولاً نحن نخلط " ثقافة الأصل " بالثقافة الوطنية . ونفكر كما لو أن ثقافة البلد الأصل هي ثقافة واحدة , في الوقت الذي نجد فيه الأمم اليوم غير متجانسة من الناحية الثقافية . ولا نتساءل عن الخصوصية الثقافية لكل مجموعة من المهاجرين القادمين من بلد واحد , ولا عن علاقة كل فرد بالثقافة الوطنية في بلده قبل إقامته في بلد الاستقرار .

بعد هذا تعرف الثقافة الوطنية " الأصلية " بشكل ضمني كثقافة جامدة أو على الأقل إنها ضعيفة القابلية للتطور . إن البلدان التي يفر منها المهاجرون هي في الغالب بلدان تشهد تغيرات عميقة إن لم نقل اضطرابات اقتصادية واجتماعية وبالتالي ثقافية أيضاً . وبالتالي فإن المهاجر لا يمكن أن يكون ممثلاً لثقافة بلده ولا حتى ممثلاً لثقافته الخاصة الأصلية التي ينتمي إليها , لأنه يجد نفسه خارج تطور طائفته و بلده (لا سيما التطور الثقافي). ومهما بلغت الجهود التي يبذلها المهاجرون للبقاء أوفياء لثقافتهم الأصلية فإنهم سيبقون بعيدين إلى حد ما عما آلت إليه تلك الثقافة منذ رحيله . وهذا ما يشكل إحدى المشاكل الكبرى التي تقف عائقاً أمام عودة المهاجرين إلى بلدانهم حيث غالباً لا يتعرفون على التغيرات الثقافية أو المادية التي حصلت فيها خلال غيابهم .

إن الثقافة المسماة بـ " ثقافة المهاجرين " هي في الواقع ثقافة تتحدد من خلال الآخرين تبعاً لمصالح الآخرين انطلاقاً من معايير عرقية مركزية . " ثقافة المهاجرين " هي كل ما يجعلهم مختلفين ولا شيء غير هذا . إنها ثقافة تتشكل مما

يتنــاقض مع المنظومة الثقافية الفرنســية . لقد تشــكلت في التصور الاجتماعي المهيمن في فرنسا فكرة أن تكون مهــاجراً هو في حد ذاته أن تكــون مختلفــاً, أن تكــون غريبــاً (عجيبــاً etrange) . وبمقــدار ما تــزداد النظــرة إلى الفــرد على أنه غريب بمقدار ما يزداد النظر إليه على أنه مهاجر.

من النظم الثقافية الخاصة بالمهاجرين لن نمسك إلا بتلك الــتي تشــجع التصــور المهيمن على هــذه الثقافــات أي الأوجه الأكثر وضــوحاً للعين والأكــثر إدهاشــاً . وسنضع في المقدمة " التقاليد " و" الأعــراف " و " السـمات الثقافية " الأكـثر غرابة (مثل الأمــور الــتي تتعلق بالمغاربة , تحــريم لحم الخــنزير , التضحية بالخرفان, الختان وما إلى ذلك).

وتتحـــدد " ثقافة المهـــاجرين " انطلاقا ً من مجموعة من العلامـات الخارجية (الممارسـات الغذائية , واللباسـية والدينية والاجتماعية الخ ...)الــتي لا تــدرك دلالتها العميقة ولا تجانســها ولكنها تسـمح لنا بـالتعرف على المهـاجر,والتـذكير بأصـوله , و تبعاً لعبـارة سـيّد " إعادته إلى أصـوله " وهي طريقة " لإعادته إلى مكانه " .

التعريف العام الذي يعطى لـ((ثقافة المهاجرين هو بالتـالي تعرف جزئي – والسياسة المسـماة بسياسة " تشـجيع ثقافـات المهاجرين " لم تكن في الواقع سـوى تشـجيع لأبـرز المظـاهر الفلوكلورية في هـذه الثقافـات)).إذاً فــ" ثقافة المهـاجرين " تبقى محصـورة " بالثقـافي" بأضـيق معـاني هـذه الكلمة الـتي تتعلق أساساً بجو التسلية . نشـجع إقامة " روابط ثقافية " يتم تمويلها في إطار هذه السياسة : وتصـبح مكانـاً لممارسة اللغة الأم والفنــون التقليدية (موسـيقا , غنــاء , رقص ...) والمطبخ التقليدي الخ....في الحالات الأخرى للحيـاة الاجتماعية غالبـاً ما تقدم " ثقافة المهـاجرين " بعيـداً عن تقييمها إيجابيـاً باعتبارها تشكل مشكلة ومصدراً للصعوبات والإزعـاج بالنسـبة للسـكان الفرنسيين.

خارج أمـاكن وأوقـات التعبـير الثقـافي المتفق عليه يطلب إلى المهـاجرين " اكتشـاف الثقافة الفرنسـية " والتنــازل عن الأوجه الأكثر " إغاضة " في ثقافاتهم الخاصة .

إذا ضـربنا صـفحاً عن الخطـاب الايـديولوجي حـول" ثقافة المهاجرين" إذا وضعنا أنفسنا على صعيد آخر هو صعيد التحليل الانثروبولوجي , سنلاحظ حتماً أن ثقافات المهاجرين هي , في إطــار مجتمع الاســتقبال , ثقافــات قلل من شــأنها , وثقافــات خاضـعة . وهنـاك مـاهو أكـثر من هـذا . يـرى عـدد كبـير من المهـــاجرين , بـــالمعنى الحقيقي للكلمة , أي مهــاجري الجيل الأول أن الثقافة الأصــلية الــتي يجهــدون في المحافظة عليها على الرغم من كل الظروف , لم تعد في البلد المضـيف إلا " ثقافة مفتتة" , ثقافة مجزأة , تم اختزالها إلى بعض عناصـرها . إنها لم تعد إلا ثقافة غــــير مندمجة desintegree , ومفككة ولم تعد تشكل منظومة متجانسة وبعبـارة أخـرى لم تعد ثقافة

تامة .

فضلاً عن هذا , هده الأجـزاء المفصـولة عن الوسط الـذي أنتجها , والمستوردة إلى مجتمع الهجـرة, هي أجـزاء إنفصـلت عن سـياقها الأمر الـذي أفقـدها طابعها الـوظيفي . وأصـبحت لازمنية وتعبـير عن " تقاليد لليـأس ". هـذه الثقافة " المُبعَـدة عن وطنها " والمفقّـــرة لا يمكنها إلا أن تكـــون ثقافة جامـــدة figee , قلت قـــدرتها على التطـــور وصـــعبت قـــدرتها على الإنتقال إلى الجيل الثاني . وإذا كان المهاجرون يتعلقـون بهـذه الأجـــزاء من الثقافة ,فلأن ذلك يسـمح لهم بتأكيد هوية نوعية والبرهنة على وفـائهم لجمـاعتهم الأصـلية وهـذا يسـمح أيضـاً بالحفــاظ على حد أدنى من الانســجام مع جماعة المهــاجرين التي تتعرف على ذاتها في أصل مشترك.

وللأسـباب نفسـها , كما يشـير (صـيّاد), يلعب المهـاجرون لعبة سياسة الدولة في رفع قيمة ثقـــافتهم . فالمشـــاركة في التظـــاهرات الثقافية الممولة من قبل هــذه السياسة ليست " ترفــاً فائضــاً " بل محاولة للمحافظة على ما تبقى من الثقافة الأصلية ولتعزيز التضـامن في مجموعـات أبنـاء الـوطن الواحد عبر الشعور المشترك بالعيش جماعياً .

إذاً يبـــــدي المهـــــاجرون مقاومة ثقافية على قـــــدر ما يستطيعون . ومع هذا , شاؤوا أو أبوا , فإن منظومتهم الثقافية تتطور. حتى حين يعتقدون بأنهم أوفياء تماماً لتقاليدهم , هنـاك تغيرات تنشأ في مرجعيـاتهم الثقافية . ويسـتحيل عليهم البقـاء أبــداً ممــانعين للتــأثير الثقــافي الــذي يفرضه عليهم المجتمع المحيط . بمقدار ما تطول مدة إقامة المهاجر بمقدار ما يصبح هذا التأثير حاسماً , وعلى هذا لا يمكن خلط ثقافات المهاجرين بشـــكل أخـــتزالي مع ثقافـــاتهم الأصـــلية . إنها ثقافـــات حيّة وديناميكية تحـــرك مجموعــات المهــاجرين , وهي مجموعــات متعددة الأجيال . أولئك الذين نسميهم " مهاجري الجيل الثـاني " (وهو تعبـــير غـــير ملائم لأنّ هـــؤلاء لم يهـــاجروا) كثـــيراً ما يســـاهمون في تغيـــير ثقافة مجمـــوعتهم نظـــراً لانـــدماجهم الاجتمــــــاعي المــــــزدوج في العائلة من جهة وفي المدرسة الفرنسـية من جهة والاحتكـاك بالفتيـات الفرنسـيات من جهة أخرى.

إن ثقافـــات مختلف تجمعـــات المهـــاجرين لم تعد معطى يشــبه أية ثقافة أخـرى. إنها خلاصة عـدة تفـاعلات , في داخل التجمع نفسه وبين كل تجمع والتجمعــــات الأخــــرى ومحيطها الاجتماعي , وإذا ما أخذت ثقافـات المهـاجرين كلها مع بعضـها كمنظومة فإنها مستمرة في التطور , حـتى لو أمكن الاحتفـاظ ببعض العناصر الخاصة في حالة شبه ثابتة إنها ثقافــات تلفيقية syncretiques , هجينة , قــــال عنها بعض المـــــؤلفين بأنها تتشــكل على طريقة " الـترقيع " bricolage , كما هي في الأغلب حـــول الثقافــات الناشــئة عن احتكاكــات ثقافية غـــير متناظرة تماماً . وتتبـدى ابـداعيتها crativite في قـدرتها على

دمج عناصر مــأخوذة من ثقافــات يفــترض أنها متباعــدة في المنظومة نفســها وجعل تخطيطـــات schemas ثقافية غـــير متجانسة ظاهريـا تتعـايش مع بعضـها البعض . وبسـبب مظهر هذه الثقافات " الـترقيعي " وكونها نشـأت من أدوات متباعـدة وأصول متنوعة , فإنها تشكل إبداعا أصـيلاً طالما أن الاقتبـاس لا يتم بدون إعادة تأويله, أي دون إعادة خلقه , لكي يتم إدخاله في مجموعة جديدة .

" الـترقيع " الثقـافي لا يتنـاقض مع إرادة الوفـاء للثقافة الأصلية . ففي حالات كثيرة , كما ترى دومينيك شنابر(1986) يتم الترقيع اعتبارا من عناصر مقبوسة حول ما تسمّيه " النواة الصـلبة " للثقافة الأصـلية , أي القيم والمعـايير والممارسـات التي تبدو –بنظر المهتمين-لازمة للحفـاظ على الهوية الجماعية والشرف كما يتصورونه . كل ما يكوّن " النواة الصــلبة " ينتقل منذ الطفولة الأولى كمفهــوم الأدوار الجنســية، على ســبيل المثال أو التعليمـات الغذائيـة، و مع هـذا فـإن دومينيك شـنابر تحذرنا بقولها:

التميـــيز بين نـــواة المنظومة الثقافية وبين محيطها ليس منجــزاً نهائيــاً , لأنه يرتبط بالثقافــات الأصــلية وبــالظروف التاريخية التي تقود الجماعة إلى وعي ذاتها وبالنتيجة , إلى وعي حدودها]1986,ص155[.

إن الدراسـات الاتنوغرافية الجديــة وحــدها القـادرة , في نهاية المطـــاف , على الكشف المـــادي عن ماهية ثقافــــات المهاجرين نظـراً لوجـود عـدة أنمـاط من المهـاجرين . ولوضع تصــنيف ملائم , لا بــدّ من أخذ سلســلة من المتغــيرات بعين الاعتبار : المكانة الاجتماعية والبُنى العائلية الأصلية للمهـاجرين , وطــابع مشــروع الهجــرة , ونمــوذج الــدمج الخــاص بالدولة المضـيفة (فـردي أم "جمـاعي" على سـبيل المثـال) , تجميع المهاجرين أم تــوزيعهم (فــوق الأراضي الوطنية , في المــدن , في الأحياء) .

وبالتـالي لا يمكننا رسم لوحة وحيـدة لثقافـات المهـاجرين لأنها لا توجد إلا بشـكل جمعي , وفي تنـوع الحـالات والأشـكال والعلاقـات البَيْعِرقية . هـذه الثقافـات هي منظومـات معقـدة ومتطــورة طالما أنه يتم إعـــادة تأويلها باســتمرار عن طريق أفـراد يمكن لمصـالحهم الفئوية categoriels أن تختلف تبعـاً للجنس والجيل , والمكان في البنية الاجتماعية , الخ.

إن التصـــــــور التبســـــــيطي لثقافة المهـــــــاجرين المزعومة(بالمفرد)أوجدت وفرة من الكتابات والخطابـات ذات التوجهات الخاضعة للمناقشة والمفتقـرة إلى العلميـة, لا ينبغي أن يقــود أخذ تعقيد مختلف ثقافــات المهـاجرين بعن الاعتبـار البــاحثين إلى تــرك تحليل البعد الثقــافي لظــاهرة الهجــرة . وتفحص الشـرط الاجتمـاعي للمهـاجرين غـير كـاف لكي تُفهم ممارســاتهم بشــكل جيد . التحليل الثقـــافي ضـــروري لفهم التجانس الرمزي لجملة هذه الممارسات , وللمعنى الذي يجهد

المهاجرون في إعطائه لوجودهم . إنهم يؤكدون إنسانيتهم عبر إبداعهم الثقافي .

خاتمـــــــــــــة على شكل مفارقة
حول الاستخدام الأمثل
للنسبية الثقافية والعرقية المركزية

ها نحن الآن أمــام تنــاقض: ففي الــوقت الــذي تمت فيه إعــادة النظر في مفهــوم الثقافة بشــكل نقــدي في العلــوم الاجتماعيـة- لدرجة أن بعض البـاحثين ذهبـوا إلى حد الظن بأنه يطرح من الأسئلة أكثر مما يجيب عليها وبالتـالي يقـترح هجـره والعودة إلى المعنى الضيق للكلمة، أي المعــنى المتعلق فقط بالانتاج الفكـري والفـني – فـإن هـذا المفهـوم يشـهد انتشـاراً ملحوظاً في أكـثر الأوسـاط الاجتماعية والمهنية تنوعـاً.وبما أن هــذا الانتشــار لم يتم دون التقليل من شــأن التعريف العلمي للكلمة، فـإن أولئك الـذين سـبق وأن تحفّظـوا على اسـتخدامه يــــرون أن أخطـــار الخلط (بكل ما تعنيه الكلمـــة) المرتبطة باستخدامه الشائع يشجعونهم في نيتهم بعـدم اللجـوء إلى هـذا المفهوم.

وأظهر آخرون ترددهم في اسـتخدام مفهـوم الثقافة هـذا لأنه في بعض الاستخدامات العامـة، لاسيما الإيديولوجية منهـا، يعمل شــــيئاً فشــــيئاً على شــــكل تورية للكلمة عــــرق race .ويذهب بعضهم إلى بيان أن هـذا الـترادف(القابل للنقـاش) بين كلمتين سبق وأن وجـدناه في فكـرة الثقافة الـتي طورها المفكــرون الرومــانتيكيون الألمــان خلال القــرن التاسع عشر والــــــــتي كــــــــان لها أثرها في تكــــــــوين المفهــــــــوم الأنثروبولوجي.وبالتالي فقد يكون مفهوم الثقافة ملطخاً بشكل شبه ثابت، بعلامة الخطيئة الأولى للفكر.ومع هذا فـإن التفكـير على هذا النحو يعني تجاهل كل ما قام به النقد المفهـومي في كنف الأنثروبولوجيا نفسـها الـتي طالما سـمحت بإغنــاء هــذا المفهوم بشكل مستمر وأوضـحت الجـوانب الغامضة الرئيسة التي كانت تنجم عنه في البداية.

ويمكننا أيضاً أن نأخذ على هذه المواقف المغالية أنه إذا كـان على المفـردات العلمية أن تهجر كل المفـاهيم الـتي تم تبسـيطها وانـدرجت في الاسـتخدام العـام (مع ما يسـببه هـذا الاستخدام العام من تشويه للمعنى) سيضطر إلى تجديد نفسه باستمرار، كابحاً أي ملغيـاً بهـذا كل شـكل من أشـكال تـراكم المعرفة.

إن مفهوم الثقافة لايزال اليـوم يحتفظ بكل فائدته للعلـوم الاجتماعيـــة.وقد شـــكل تفكيك فكـــرة الثقافة المختفية تحت الاستخدامات الأولى للمفهـوم والـتي تكتسي شـيئاً من النزعة الجوهرية essentialisme وب"أســطورة الأصــول الثقافية "المفترض أنها نقية، شكلت مرحلة ضرورية وسمحت بحصول تقدم إبيستيمولوجي.وأمكن بهذا الشكل توضـيح البعد العلائقي للثقافات كلها.

ومع هـذا فـإن اعتبـار الحالة العلائقية الـتي تتكـون فيها الثقافة يجب ألا يقود إلى إهمال الاهتمام بمضمون تلك الثقافة وبما تدل عليه في حد ذاتها.والاعـتراف بـأن الثقافة هي، نـوع من رهـــان الصـــراعات الاجتماعية يجب ألا يقـــود البحث إلى الوقــوف عند دراسة الصــراعات الاجتماعية فحسـب.حـتى لو إستخدمت عناصر ثقافية معينة كدوال على التميـيز الاجتمـاعي أو على الاختلاف العــرقي فهـذا لا يمنع كونها مرتبطة ببعضــها بعض بواسطة البنية الرمزية ذاتها الـتي تقتضي التحليـل.ليس هنـاك ثقافة تخلو من الدلالة بالنسـبة لمن يتعـرف على نفسه من خلالها.وبالتالي فعلينا أن ننظر بانتباه شديد في المــدلولات كما في الدوال.

والقبول بهذا الاقتراح يقـود إلى إعـادة النظر في مسـألة النسبية الثقافية.وهذا لا يعني العـودة عن النقد الـذي له كل ما يــبررهوعن النســبية الثقافية الـتي فهمت كمبــدأ مطلــق.لكن النسبية الثقافية تبقى أداة لازمة للعلوم الاجتماعية شـريطة أن ننسبها، هي نفسها، إلىغيرها.

الواقع أن هناك ثلاثة مفاهيم مختلفة حول النسبية الثقافية ربما تختلط ببعضها بعض مما يسـبب بعض الغمـوض.فالنسـبية الثقافية تدل أولاً على نظرية تقول إن مختلف الثقافات تشكل كيانات منفصلة بشكل واضح وذات حـدود يمكن الوقـوف عليها بسـهولة، وبالتـالي فهي كيانـات تتمـيز عن بعضـها بوضـوح ولا يمكن قراءتها كما لا يمكن قياس بعضها إلى بعضها الآخــر.وقد ســبق أن بينا أن هــذا المفهــوم المتعلق بالنســبية الثقافية لا يصمد أمام الاختبار.

وبعد هذا فإن النسبية الثقافية غالباً ما تفهم على أنها مبدأ أخلاقي ينـادي بالحيادية إزاء مختلف الثقافـات.في هـذه الحالة فإن الأمر يتعلق بتأكيد القيمة الجوهرية لكل ثقافة.وبفضل هذا المبدأ الأخلاقي فإن هيرسكوفيتش، الـذي كـان في الثلاثينـات أول من استخدم عبـارة "النسـبية الثقافيـة" قد قـدم في عـام 1947 في هيئة الأمم المتحـــــــــدة باسم الرابطة الاميركية للأنثروبولوجيا توصـــية يطـــالب فيها بـــالاحترام المطلق لكل ثقافة خاصة.لكن هذه الحيادية الثقافية قد تتسـبب في حـدوث انـــزلاق غــير ملحــوظ نحو حكم القيمة كقولنا "كل الثقافــات تتساوى"

يمكن للنسبية الأخلاقية أن ترتبط أحيانـاً بموقف مطلـبي للمدافعين عن ثقافـات الأقليـات الـذين يحتجّـون على تراتبـات

الواقع ويـدافعون عن القيمة المتسـاوية لتلك الثقافـات قياسـاً إلى الثقافة المهيمنـــة.لكن في الأغلب الأعم، تبـــدو [هـــذه النســـبية] كموقف أنيق يشـــبه موقف القـــوي إزاء الضـــعيف، موقف الواثق من مشروعية ثقافته والذي يسمح لنفسه ببعض الانفتاح المتنازل لحساب الغيرية.

إن الحيادية الأخلاقية المزعومة التي تبدو بمثابة اعتراف بالإختلاف قد لا تكون سوى قناع يخفي خلفه الاحتقار، كما فهم الأمر جـيزا روهيم حين قـال :" إنكم شـديدو الاختلاف عـني لكني أسامحكم".ويمكنها أن تكون ضمانة لموقف إيـديولوجي منـاهض لكل تعريف شـامل لحقـوق الإنسـان.إن الإشـادة بالاختلاف يقود في، شكله الضار، إلى تبرير الأنظمة العنصرية لأن الحق في الاختلاف يمكن أن يتحـــــــــــــول إلى **تكليف بالاختلاف.**

إذاً فإن نسبة النسبية تفرض نفسها ولابد من العودة إلى استخدامها الأصلي وهو الاستخدام المقبول علمياً والـذي جعل منها مبدأ منهجياً دائم الفاعلية. من هـذا المنظـور فـإن العـودة إلى النســبية الثقافية يعـني افـتراض أن كل مجموعة ثقافية تسـعى إلى الانسـجام وبعض الاسـتقلال الرمـزي الـذي يمنحه طابعه الأصـــلي الفريد وبأننا لا نســـتطيع تحليل ســـمة ثقافية مستقلة عن المنظومة الثقافية التي تنتمي إليها، وهي الوحيدة القـادرة على منحها معناهـا.وهـذا يعـني دراسة الثقافة مهما كـانت بـدون حكم مسـبق، ودون مقارنتها و"قياسـها" بشـكل متسرع مع ثقافات أخرى وتفضيل المقاربة المتفهمـة؛وبالتـالي افتراض أن الثقافة تعمل دائماً كثقافة حتى في حالة الثقافـات الخاصة.فالثقافة لا تكون تابعة دائماً ولا مستقلة دائماً(غرينيون وباســرون 1989).وإذا كـان لا بد من أخذ التبعية أو بـالأحرى التبعية المتبادلة بعين الاعتبـــار، لابد أيضـــاً من اكتشـــاف الاسـتقلالية(النسـبية) الـتي تمـيز كل منظومة ثقافية بفضل التطبيق الصحيح لمبدأ النسبية الثقافية المنهجي.

إن تعميق الفكـرة الأنثروبولوجية للثقافة تقـود أيضـاً إلى إعادة النظر في مفهوم العرقية المركزية..وينتج انزياح المعنى حينما تنتقل الكلمة التي طـال اسـتخدام العلـوم الاجتماعية لها إلى الاسـتعمال الشـائع.وشـيئاً فشـيئاً، وبسـبب المغـالاة في استخدام اللغة فإنها تصـبح عنصـرية، بينما العنصـرية هي أكـثر من موقف، إنها إيديولوجيا قائمة على افتراضات مسبقة علمية مزعومـة. ويمكن تحديد أصـلها من الناحية التاريخية (سـيمون 1970) وهي أبعد ما تكون عن العالمية(الشمولية) على عكس المركزية العرقية التي نجـدها أيضـاً في المجتمعـات المسـماة "بدائية" والتي عموماً ما تعتبر جيرانها أدنى إنسـانية منهـا.وأنها في المجتمعـات الأكـثر"تمـدناً" تـرى نفسـها أكـثر" تحضـراً".إذا كـانت العنصــرية شــكلاً من أشــكال الفســاد "الانحــراف" الإجتمـــاعي فـــإن المركزية العرقيـــة، إذا فهمناها بـــالمعنى الأصلي للمفهوم فهي ظاهرة عادية من الناحية السوسيولوجية

كما يقول بيير-جان سيمون.

يجب اعتبار العرقية المركزية ظاهرة عادية تماماً في أية جماعة مركزية باعتبارها كـــذلك، وتقـــوم بوظيفة إيجابية هي المحافظة على وجودها نفسه وتشـــكل آلية للـــدفاع في داخل المجموعة in group ضد ما هو خارجها.وبهـذا المعـنى فـإن درجة من المركزية العرقية يكـون ضـرورياً لبقـاء أية مجموعة عرقية إذ يبـدو أنها غـير قابلة للتحلل والتلاشي بـدون الشـعور العـام الـذي ينتـاب الأفـراد الـذين تتكـون المجموعة منهم وهو شـــعور الرفعة والتفـــوق على الأقل في بعض الأوجه كاللغة وطريقة العيش والإحساس والتفكير أو تفـوق قيمها أو ديانتهـا. وفقدان المركزية العرقية يقود إلى التماهي عن طريق اعتماد لغة المجموعة المعتـبرة متفوقة بثقافتها وقيمها (1993، ص 61).

وبـالطبع فـإن قبـول الطـابع الإجبـاري بل والضـروري للمركزية العرقية كظـــاهرة اجتماعية لا يقلل من صـــلاحية القاعدة المنهجية التي تفـرض على البـاحث أن يتخلص من أية عرقية مركزية.هذه القاعـدة ضـرورية على الأقل في المراحل الأولى من مراحل البحث.ومع هذا، إذا شـئنا اعتبـار أنه لا يوجد اختلاف أساسي بين البشر والثقافات، وبعبارة أخرى، أن الآخر ليس دائمـا آخر بـالمطلق، وأن فيه شـيئاً منا لأن الانسـانية واحدة(كل لا يتجزأ)، الأمر الذي يعـني أن الثقافة تقع في قلب الثقافات أو كما تقول العبارة التي أقرها العرف أن " العام يقع في قلب الخـــاص عنـــدها يمكننا أن نـــدرك مع بورديو أهمية الاســـــتخدام المنهجي للمركزية العرقية في بعض مراحل البحث:

على الاتنولوجي أن يراهن على الهوية (مفترضاً مثلاً أن المعاني لا تقوم بشيء من أجل لا شيء وأن لها مرامي كامنة أو خافية وأهـداف لاشك في اختلافها وأنها تـدبر شـيئاً ما الخ) للوقوف على الاختلافات.إنـني على يقين بـأن مرجعية تجربتنا الخاصة وممارساتنا الشخصية يمكن أن تكون الشرط الحقيقي للفهم شـريطة أن تكـون هـذه المرجعية واعية ومضـبوطة.إننا يجب أن نتمـاهى بشـخص يكـون موضع ثقـة[..] ويصـبح الأمر أكثر صعوبة حينما نرى الآخرين يبـدون شـديدي الغرابة وأننا لا نريد التعـــــــرف عليهم,وحينما تكف كل من الاتنولوجيا وعلم الاجتمــاع عن أن تكونا اســقاطات محابية نوعــاً مــا، فإنهما تقودان إلى اكتشاف الذات في ومن خلال اضـفاء الموضـوعية على الذات التي تقتضي الاعتراف بالآخر"[1985، 79].

إذا اعتبرنا النســبية الثقافية والمركزية العرقية بمثابة مبـــدأين منهجـــيين فلا يعـــودان عنـــدها متناقضـــتين بل متكاملتين.واسـتخدامهما المتـداخل يـتيح للبـاحث إدراك جدلية الذات والآخر، والتشابه والاختلاف أي إدراك الثقافة والثقافات، وهو أمر يقع في أساس الديناميكية الاجتماعية.

❞

Repéres bibliographiques

1-**Abou sélim**, *L'Identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturtion,* Anthropos, Paris, 1981.

- *Cultures et droits de l'homme*, Hachette, coll. « pluriel », Paris, 1992.

2-**ALMOND Gabriel** et **VERBA Sidney**, *the Civic Culture,* Little Brown, Boston, 1963.

3- **AMSELLE Jean-Loup**, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs,* Payot, Paris, 1990.

4- **AUGE Marc**, « L'autre proche », in SEGALEN Martine (éd.), L'Autre et le semblable. *Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Presses du CNRS, Paris, 1988, p. 19-34.

- *Le Sens des autres*, Fayard,Paris, 1993.

5- **BADIE Bertrand**, *culture et politique*, Economica, Paris, 1983.

6- BALANDIER Georges, «La notion de " situation" colonial », in ID., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris, 1955, p. 3- 38.

7- **BARTH Fredrik**, « *Les groupes ethniques et leurs frontières* »

(trad. franç. 1re éd En englais 1969) in Poutignat ph. et STREIFF- FENART J., *Théories de l'ethnicité*, PUF, coll. « Le sociologue », Paris, 1995, p. 203-249 .

8- **BASTIDE Roger**, «Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », Anais do XXXL *Congresso Internacional de Americanistas*, Sao Paulo (1954), anhembi, Sao Paulo, 1955, vol. 1, p. 493 – 503.

- « La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 21, 1956, p. 77- 99 .

- « Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres », in GURVITCH Georges (éd.), *Traité de sociologie*, PUF, Paris 1960, vol. II, p. 315-330 .

- « L'acculturation formelle », *America latina*, Rio de Janeiro, vol. 6, n° 3, 1963, p. 3-14.

- « Acculturation », *in Encyclopœdia Universalisa*, Paris, 1968, vol. I, p. 102-107.

- *Le Prochain et le Lointain*, Cujas, Paris, 1970a.

- « Mémiore collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, n° 21, 1970b, p.65-108.

- « continuité et discontinuité des sociétés et des cultures afro-américaines », 1970 c, *Bastidiana*, n° 13-14, janvier-juin 1996, p.77- 88.

- *Anthropologie appliquée*, Payot, « PBP », Paris, 1971.

9- **BELL Daniel**, « Ethnicity and Social Change », in GLAZER N. et MOYNIHAN D.P.(éds), *Ethnicity, Theory and Experience*, Harvard University Press. Cambridge, Mass., 1975, p.141-174.

10-**BENEDICT Ruth**, *Echantillons de civilisations* (trad. franç.), Gallimard, Paris, 1950 (1re éd. en anglais 1934) .

11- **BENETON Pierre**, *Histoire de mots : culture et civilisation*, presses de la FNSP, Paris, 1975.

12- **BERGER Peter** et **LUCKMANN Thomas**, *La Construction sociale de la réalité* (trad. franç.), Méridiens / Klincksieck, Paris, 1986 (1re éd. en anglais 1966).

13- **BERNOUX Philippe**, *Un travail à soi*, Privat, Toulouse, 1981.

14- **BOAS Franz**, *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York, 1940.

15**- BOURDIEU Pierre**. *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris, 1979.

-*Le Sens pratique,* Minuit, Paris, 1980a.

- « L'identité et la représentation », *Actes de la recherche sciences sociales,* n0 35, 1980b, p. 63-72.

- «Epreuve scolaire et consécration sociale », *Actes de la recherche en science sociales,* n0 39, septembre, 1981, p. 3-70.

- « Entretien avec Alhan Bensa : quand les Canaques prennent la parole ». *Actes de la recherche en sciences sociales,*n° 56, mars 1985, p.69-83.

- *La Noblesse d 'Etat. Grandes école et esprit de corps,* Minuit, Paris,1989.

16- **BozoN Michel** , « Les recherches récentes sur la culture ouvrière : une bibliographie », *Terrain n°* 5, octobre 1985, p. 46-56.

17- **CERTEAU Michel DE**, *La Culture au pluriel,* UGE, « 10/18 », Paris, 1974.

- *L'lnvention du quotidien. Arts de faire,* UGE, « 10/18 », Paris,1980.

18- **CIASTRES Pierre**, « Ethnocide ». *Universalia,* supplément de I *'Encyclopœdia Universalis,* Paris. 1974, p.282-287.

19- **CLIFFORD James** et **MARCUS G. E**. (éd.), *Writing Culture,* Berkeley-Los Angeles, Univ. of California Press, 1986.

20- **CROZIER Michel**, *Le Phénomène bureaucratique,* Le Seuil, Paris, 1963.

21- **CUCHE Denys**, « Traditions populaires ou traditions élitistes ? Rites d'initiation et rites de distinction dans les Ecoles d'Arts et Métiers ». *Actes de la recherche en sciences sociales,* n^0 60, novembre 1985, p. 55-67.

- « La fabrication des "Gadzarts". Esprit de corps et inculcation culturelle chez les ingénieurs Arts et Métiers, *Ethnologie française.*

n^0 1, 1988. p. 42-54.

22-**DEVEREUX Georges**, « L'identité ethnique : ses bases logiques et se dysfonctions», *in* ID., *Ethnopsychanalyse complémentaire*,

Flammarion, Paris. 1972, p. 131-168.

23- **DUFRENNE Mikel**, *La Personnalité de base,* PUF, Paris. 1953.

24- **DUMONT Louis**, *Essais sur l'individualisme.* , Le Seuil, coll. « Esprit », Paris, 1983.

- « L'individu et les cultures », *Conmiunications* n^0 43. mars 1986, p. 129-140

- *L'Idéologie allemand*e : *France- Allemagne et retour,* Gallimard, Paris. 1991.

25- **DURKHEIM Emile**, *Les Règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris. 1895; rééd. PUE, Paris, 1983.

- *Les Formes élémentaires de la vie religieuse.* Alcan. Paris, 1912 rééd. PUF. Paris, 1960.

26- **DURKHEIM Emile** et **MAUSS Marcel**, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique,* t. VI, 1903. Reproduit in DURKHEIM Emile, *Journal sociologique,* PUF. Paris, 1969. p. 395-461.

- « Note sur la notion de civilisation », *L'Année sociologique,* t.XII, Paris, 1913. *p.* 46-50. Reproduit *in* DURKHEIM Emile. *Journal Sociologique.* PUE, Paris. 1969. *p.* 681-685.

27- **ELIAS Norbert**, *La Civilisation des moeurs* (trad. franç.). CalmannLévy, Paris, 1973 (1re éd. en allemand 1939).

28- **FAGUER Jean-Pierre**, « Les effets d'une éducation totale. Un collège jésuite. 1960 » *Actes de la recherche en sciences sociales.* n° 86-87, mars 1991, p. 25-43.

29-**GALLISSOT René**, « Sous l'identité, le procèsd'identification », *L'Homme et la Société* n° 83, 1987, p.12-27 (numéro thématique : « La mode des identités » .

30-**GEERTZ Clifford**, « The lntegrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States », *in* lD. (éd.), *Old Societies, New States*, The Free Press, New York, 1963.

- The *Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.

- *Savoir local, savoir global* (trad. franç.), PUF, Paris, 1986, (1re éd. en anglais 1983).

31-**GIRAUD Michel**, « Mythes et stratégies de la "double identité'' », *L'Homme et la Societé*, n° 83, 1987, p. 59-67.

- « Assimilation, pluralisme, ''double culture" : l'ethnicité en question » in GALLISSOT René (sous la dir. de), *Pluralisme culturel en Europe,* L'Harmattan, Paris, 1993, p. 233-246.

32- **GOFFMAN Erving**, *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, (trad. franç.), Minuit, Paris, 1968 (1 re éd. en anglais 1961).

- *Les Rites d'interaction* (trad. franç.), Minuit, Paris, 1974

(1 re éd. en anglais 1967).

33- **GRIGNON Claude** et **Christiane**, « Styles d'alimentation et goûts populaires », *Revue* française *de sociolog ,* n° 4, octobre-décembre 1980. p. 531-569.

34- **GRIGNON Claude** et **PASSERON Jean-Claude**, *Le Savant et le Populaire,* Gallimard/Le Seuil, Paris, 1989.

35- **HALBWACHS Maurice**, *La Classe Ouvrière et les niveaux de vie*, Gordon and Breach. Paris, 1913 réédité en 1970.

36- **HALL Edwart T**., *La Dimension cachée* (trad. franç.). Le Seuil, Paris, 1971 (1re éd. en anglais 1966**).**

37**- HALLOWEL A. Irving**, « Ojibwa personality and acculturation », *in* COLLECTIF, 29th *Acculturation in the Americas*, Chicago, International Congress of Americanists, 1952.

38- **HASSOUN Jean-Pierre**, « Les Hmong à l'usine » , *Revue française de sociologie* XXIX, 1988, p .35-53.

39- **HERAN François**, « La seconde nature de I 'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le Iangage sociologique »,*Revue française de sociologie,*

XXVIII, 1987. p. 385-416.

40- HERDER Johann G., *Une autre philosophie de l'histoire* (trad. franç.). Aubier-Montaigne, Paris, 1964, (1re éd. en allemand 1774).

-*Traité sur l'origine des langues* (trad. françi.), Aubier-Flammarion, Paris, 1977, (1re éd. en allemand 1770).

41-**HERITIER-AUGE Françoise**, « Cultures, ensembles de représentations,logique des systèmes etinvariants », *in Enseignement/apprentissage de civilisation en cours de langue*, INRF, Paris, 1991, p. 19-37.

- « Où et quand commence une culture ? », *CinémAction* n0 64. 1992, p. 11-23.

42- **HERPIN Nicolas**, *Les Sociologues américains et le siècle*, PUE, Paris. 1973.

43- **HERSKOVITS Melville J**., « The Significance of the Study of Acculturation for Anthropology », *American, Anthropologist*, 39. 1937.

- *Acculturation, the Study of Culture Contact*, J. F. Augustin, New York. 1938.

- *Les Bases de I'anthropologie culturelle* (trad. franç.), Payot, Paris. 1952 (1re éd. *en* anglais 1948).

44- **HOGGART Richard**, *La Culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre* (trad. franç.), Minuit, Paris, 1970 (1re éd. en anglais 1957).

45- **IRIBARNE Philippe D**, *La Logique de I'honneur. Gestion des entreprises et tradition nationales*, Le Seuil, Paris, 1989.

46- **JAULIN Robert**, *La Paix blanche. Introduction à l'ethnocide*. Le Seuil, Paris, 1970.

47- **KARDINER Abram**, *L'Individu dans la société* (trad. franç.), Gallimard, Paris, 1969 (1re éd. en anglais 1939).

48-**KAUFMANN Pierre,** « Concept de culture et sciences de la culture », *jn Encyclopœdia Universalis*, Paris, 1968, « Organum », p. 117-133.

- « Culture et civilisation », *in Encyclopœdia Universalis,* Paris, 1974, p. 950-958.

49-**KROEBER Alfred** L., «The Superorganic », *American Anthropologist* 19 (2), 1917, p. 163-213.

- *The Nature of Culture,* The University of Chicago Press, Chicago,1952.

50- **KROEBER Alfred L**. et **KLUCKHOH Clyde K**., *Culture* : *a Critical Review of Concept and Definitions*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1952.

51- **LEVI-STRAUSS Claude**, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie*. PUF, Paris, 1950.

-*Race et Histoire*, UNESCO, Paris, 1952.

- *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955.

- *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.

- *La Pensée sauva*ge, Plon, Paris, 1962.

- « Les discontinuités culturelles et le développement économique et social », *Information sur les sciences sociales*, vol. II-2, juin 1963, p. 7-15.

- « Race et culture », *Revue internationale des sciences sociales*, n^0 4, 1971, p. 647-666.

- « Culture et nature. La condition humaine à la lumière de l'anthropologie». *Commentaire*, n^0 15, 1981, p. 365-372.

52-**LEVY-BRUHL Lucien,** *La Mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1922 ; rééd. PUF, 1960.

53-**Le WITA Béatrix**, *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1988.

54-**LINTON Ralph**, *De l'homme* (trad. franç.), Minuit, Paris, 1968 (1re éd. en anglais 1936).

- *Le Fondement culturel de la personnalité* (trad. franç.), Dunod, Paris, 1959 (1re éd. en anglais 1945).

55-**LIU Michel**, «Technologie, organisation du travail et comportements des salariés », *Revue française de sociologie,* XXII, 1981, p.205-221.

56-**MALINOWSKI Bronislaw K**.*, Une théorie scientifique de la culture* (trad. franç.), Maspero, Paris, 1968 (1re éd. *en* anglais 1944).

-*Les Dynamiques de l'évolution culturelle* (trad. Franç), Payot, Paris, 1970 (1re éd. en anglais1945).

57-**MARY André**, « Bricolage afrobrésilien et bris-collage postmoderne », *in* LABURTHE-TOLRA Ph. (sous la dir. de), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, L'Harmattan, Paris, 1994**,** p. 85**-**98.

58-**MAUSS Marcel**, « Les civilisations, éléments et formes », in FEBVRE Lucien et al., *Civilisation, le mot et l'idée*. La Renaissance du livre, Paris. 1930. Reproduit in MAUSS Marcel, Œ*uvres,* vol. II, Minuit, Paris, 1969, p. 456-479.

- « Les techniques du corps » , *Jouranl de psychologie,* XXXII

n° 3- 4, mars-avril 1936. Reproduit in MAUSS Marcel**,** Sociologie et Anthropologie, PUE, Paris, 1950, p. 363-386.

59-**MEAD Margaret**, *Mœurs et sexualité en Océanie*

(trad. franç.), Plon, coll. « Terre humaine » , Paris. 1963 (1re éd. en anglais 1928 et 1935).

60-**MERLLIE Dominique**. «Le cas Lévy-Bruhl ». *Revue philosophique,* CXIV, n0 4, octobre-décembre 1989, p. 419-448.

-« Regards sur Lucien Lévy-Bruhl : le jeu des malentendus » *Regards sociologiques* (université de Strasbourg-2), n0 5, 1993, p. 1- 8.

61-**MERTON Robert K**., *Eléments de théorie et de méthode sociologiques* (trad. franç.), Plon, Paris, 1965 (1re éd. en anglais 1950).

62-**MORIN Edgar**, *L'Esprit du temps. Essai sur la culture de masse*. Grasset, Paris, 1962.

63**-MORIN Françoise**, « Des Haïtiens à New York. De la visibilité linguistique à la construction d'une identité caribéenne », *in* SIM0N- BAROCH I, et SIMON P. J. (sous la dir. de), *Les Etrangers dans la ville,* L' Harmattan, Paris, 1990, p. 340-355.

64-**PARSONS Talcott**, *Eléments pour une sociologie de l'action* (trad. franç.), Plon, Paris, 1955 (1re éd. en anglais 1954).

65-**PERCHERON Annick**, *L'Univers politique des enfants*, ENSP/Colin, Paris. 1974.

66**-POUTIGNAT Philippe** et **STREIFF- FENART** Jocelyne**,** *Théories de l'ethnicité*, PUE, « Le sociologue », Paris, 1995.

67**-RABAIN Jacqueline**, *L'Enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal,* Payot, Paris, 1979.

68**-REDFIELD R., LINTON R**. et **HERSKOVITS M**., «Memorandum on the Study of Acculturation *», American Anthropologist*, vol. 38, n0 1, 1936, p. 149 —152.

69-**RENAN Ernest**, « Qu'est-ce qu'une nation ? », *in* ID., *Discours et conférences,* Calmann-Lévy, Paris, 1887.

70-**RENAULT Karine**, *Travailleurs africains en milieu rural,* mémoire de maîtrise de sociologie (sous la dir. de Denys Cuche), université de Rennes-2, Rennes, 1992.

71-**SAINSAULIEU Renaud**, *L'Identité au travail. Les effets culturels de l'organisation*, Presses de la FNSP, Paris. 1977.

- « Cultures d'entreprises », *in ID.*, *Sociologie de l'organisation et* de *l'entreprise,* Presses FNSP/Dalloz, Paris, 1987, p. 205- 224.

72-**SAINT-MARTIN Monique**, « Une "bonne" éducation : Notre-Dame- des-Oiseaux à Sèvres », *Ethnologie française* XX, 1990, I, p. 62-70.

73-**SAPIR Edward**, Le Langage (trad.- franç.), Payot,

Paris, 1967 (1re éd. en anglais 1921.)

- *Anthropologie* (trad. franç.). 2 vol., Minuit, Paris, 1967 (1re éd. en anglais 1949).

74- **SAYAD Abdelimalek**, *Les Usages sociaux de la « culture des immigrés »,* CEMI, Paris, 1978.

- « La culture en question », in COLLECTIF, *L'immigration en France. Le choc des cultures,* Centre Thomas-More, L'Arbresle, 1987, p. 9-26.

75-**SCHNAPPER Dominique**, « Centralisme et fédéralisme culturels : les émigrés italiens en France et aux Etats-Unis », *Annales ESC,* septembre 1974 p. 1141-1159.

- « Modernité et acculturation. A propos des travailleurs émigrés », *Communications* n0 43, mars 1986, *p.* 141-168.

76-**SCHWARTZ Olivier**, *Le Monde privé des ouvriers. Honnnes et femmes du Nord,* PUE. coll. « Pratiques théoriques », Paris, 1990.

77-**SIMON Pierre- Jean**, « Ethnisme et racisme ou "l'Ecole de 1492" », *Cahiers internationaux de sociol-gie,* vol. XLVIII, janvier-juin 1970**,** p. 119-152.

- « Aspects de i'ethnicité bretonne», *Pluriel-débat* n0 19, 1979, p. 23-43.

- « Ethnocentrisme », *Pluriel - recherches*, cahier n0 I, 1993, p. 57-63.

78-**TERRAIL Jean-Pierre**, *Destins ouvriers. La fin d'une classe* ?, PUF, Paris, 1990.

79-**TYLOR Edward B.,** *La Civilisation primitive* (trad. franç.), Reinwald, Paris. 1876-1878, 2 vol. (1re éd. en anglais 1871).

80-**VAN DEN BERGHE Pierre**, *The Ethnic Phenomenon,* Elsevier, New York, 1981.

81-**VERRET Michel**, *La Culture ouvrière,* ACL Ed., Saint-Sébastien, 1988.

82-**WEBER Max**, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* (trad. franç.), Plon, Paris, 1964 (1re éd. en allemand 1905).

83-**WHITTING J., KLUCKHOHN R**. et **ANTHONY A**., « La fonction des cérémonies d'initiation des mâles à la puberté »

(trad. franç., 1re éd. en anglais *1958), in* LEVY André (éd.), *Psychologie sociale. Textes fonda-mentaux anglais et américains,* t. I, Dunod, Paris, 1978, p. 63-78.

❛❛

الفهرس

رقم الإيداع في مكتبة الأسد الوطنية

مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية:
دراسة=La notion de culteue dans les sciences sociales/ دوني كوش؛ ترجمة: قاسم مقداد– دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2002 – 140 ص؛ 25سم.

1- 306.4 ك و ش م 2- العنوان
3- العنوان الموازي 4- كوش
5- مقداد

ع- 2002/585/4 مكتبة الأسد

❑❑